HUAROCHIRI, 400 AÑOS DESPUES

ALEJANDRO ORTIZ RESCANIERE

FONDO EDITORIAL 1980
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU

HUAROCHIRI : 400 AÑOS DESPUES

ALEJANDRO ORTIZ RESCANIERE

HUAROCHIRI
400 AÑOS DESPUES

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
Fondo Editorial 1980

© Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 1980
Impreso en el Perú - Printed in Peru

NUESTRO AGRADECIMIENTO

A Pierre Duviols, a Juan Ossio, a Marie-France Ortiz, a Julio Varías. Al apoyo institucional y económico del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, de la Fundación Ford y del Instituto Francés de Estudios Andinos.

INDICE

INTRODUCCION 11

CAPITULO I:

Cuniraya 21
Las islas de Pachacámac 30
Koriwamka destruye waykiula 37
Los zorros devoradores 57

CAPITULO II:

Agua 67
El diluvio 68
El origen del agua 75
Soqta Kuri 81
Pariacaca 96
Capiama y Pariacaca 100
Pariacaca y Chuquisuso 101
Wichuca y Pariacaca 102
Cuniraya quería estar con Urpihuachac (m 42) 105

CAPITULO III:

Huarochirí, Imagen del mundo 111

Pachacámac, Dios de la costa 118
Encuentro entre Cuniraya y el inca Huayna Cápac 127

Ari Mancacha 132

Ri Inka 134

Encuentro entre Macahuisa y el Inca
Túpac Yupanqui 144

CONCLUSIONES 155

Anexo 157

Vida de cuniraya uiracocha 157

Huatyacuri 163

Bibliografía 173

INTRODUCCION

La antigua región de Huarochirí comprendía los valles de Omas, Chilca, Lurín, Rímac y la parte baja del Chillón. A esta conclusión conduce la lectura de "Dioses y hombres de Huarochirí" del padre Francisco de Avila,[1] de la "Descripción y relación de la Provincia de Yauyos toda...", del corregidor de Huarochirí, Diego Dávila Briceño,[2] así como los valiosos estudios de la zona que acaba de publicar María Rostworowski de Diez Canseco.[3] El padre Avila, a través de la intrincada descripción de mitos, de ritos y de lo que debieron de ser sucesos históricos, parece indicar que los yauyos del valle de

1. Francisco de Avila, (¿1598?) "Dioses y hombres de Huarochirí", Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1966.

2. Diego Dávila Briceño, (1586) "Descripción y relación de la Provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos", Rel. geog. de Indias, Tomo I, Madrid, 1881.

3. María Rostworowski de Diez Canseco, "Etnía y sociedad. Costa peruana prehispánica", Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1977.

Cañete fueron incluidos o anexados al área de los huarochirí por los incas.

Huarochirí, al menos en lo que concierne a sus cultos y mitos, poseía una clara unidad. Las variantes de culto, las divergencias míticas advertidas por los informantes de Avila, reflejan, sin duda, un área social y políticamente homogénea, compuesta por pueblos o ayllus cuyas enemistades y alianzas debieron de ser complejas y fluidas.

Esta visión de los hombres de Huarochirí nos viene del pasado gracias a la obra monumental de recopilación de mitos, de ritos y de sucesos legendarios, elaborada por el padre Francisco de Avila a fines del siglo XVI. Desde entonces, que sepamos, no se ha emprendido ninguna recopilación sistemática de literatura oral de la región. Asimismo, son escasos y parciales los estudios sobre los mitos recogidos por el padre Avila.[4] La riqueza del antiguo testimonio y los vacíos mencionados nos fueron remarcados por Pierre Duviols en el año 1973. Fue este investigador quien nos sugirió realizar una recopilación de la tradición oral de la parte alta de Huarochirí para luego confrontarla con el texto de Avila. Desde entonces hemos realizado frecuentes visitas a diversos pueblos de los valles altos del antiguo Huarochirí.

Así logramos recopilar una treintena de discursos míticos. Estos relatos y la posterior compara-

4. Mencionemos entre ellos a: María Rostworowski de Diez Canseco, Op. cit.;
Franklin Pease, "Religión andina en Francisco de Avila", Revista del Museo Nacional, Tomo XXXV, Lima, 1970;
Hermann Trimborn, "El motivo explanatorio en los mitos de Huarochirí", Letras, Nº 49, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1953.

ción con la obra de Avila revelan que la gente de las serranías de Huarochirí ha sabido conservar sus viejas tradiciones míticas. Sin contradecir lo señalado, encontramos transformaciones, cambios, que indican una mitología siempre fluida pero fiel a una cierta estructura que revelamos a lo largo de este trabajo.

Describiremos el método utilizado, relacionándolo con las diversas corrientes antropológicas que se aplican en el Perú. El tipo de orientación teórica, que de esta suerte vamos a delimitar, ordena los diversos estudios que realizamos sobre los mitos andinos.

De todos los rincones, de los valles interandinos, de los yungas, recogidas cuando aún el recuerdo del imperio era vivo, las persistentes descripciones sobre el origen de los mundos y sus cualidades, en los barrios marginales de Lima, en las cooperativas, perviven hoy día, acomodándose, adaptándose, adquiriendo la terminología que las hace sentir renovadas. Persistencia en el tiempo a pesar de los cataclismos históricos. Persistencia en el tiempo a pesar de las distancias de todo género que separan huarochirí de los huancas, aymaras de los quechuas. Temas, personajes, acciones, dan la impresión de combinarse siguiendo un estilo común, teniendo una misma voz siempre familiar, renovada, fresca y, a la vez, antigua. Precisar y traducir: señalar el nivel en que parecen coincidir todos los mitos andinos sea cual fuere el horizonte y el espacio de las diversas versiones; tal es nuestra hipótesis primera.

Con una pretensión más teórica, más precisa, tratamos de demostrar la coherencia de los mitos y su grado de autonomía con respecto a otras manifestaciones de la cultura andina (religiosas, mágicas, los rituales que purifican el paso del tiempo y las innovaciones que traen consigo): el mito como fenómeno no explicativo ni explicable de ningún otro aspecto de la realidad andina.

Siguiendo esta hipótesis, aplicamos un método consistente en sólo comparar los textos míticos entre sí. De esta manera aparecen contornos y formas constantes, cuya trama total, jamás acabada y siempre provisoria, significa la estructura de la mitología andina. Los demás fenómenos de la sociedad los tomamos de manera referencial, informativa, por no constituir, en nuestra perspectiva metodológica, instancias últimas de explicación.

Tal aproximación, por ser estructuralista, revela diversas conveniencias. Muestra el grado en que es posible afirmar la existencia en el área andina de una mítica coherente, con especificidad en tanto fenómeno. Busca en el fondo, y por este camino, contribuir a la determinación del funcionamiento y de las características de la que aún hoy puede calificarse de *cultura andina*. Tratar de esclarecer esta cuestión significa ir al encuentro de una antigua y enraizada problemática: *la identidad*. Mágico concepto que no sólo deslumbra al cronista, al ensayista o al científico, sino que asimismo encierra una de las más inquietantes preguntas que se plantea todo peruano, andino o criollo: ¿Quién soy? ¿Quién es ese otro extraño? ¿Qué es el Perú, mosaico o unidad? Así, paradójicamente, una nueva metodología se ajusta, en nuestro medio, a un viejo interrogan-

te que nos es particularmente sensible, que da sentido y originalidad a las letras peruanas y que, por cierto, también impulsa a los pueblos del Perú a marchar dubitativos entre la obligación de simular y la necesidad de seguir siendo.

Esta orientación metodológica —el estructuralismo— que tratamos de aplicar nos parece positivo, no tanto por contribuir a una renovación de perspectiva de análisis, sino porque además entraña una variación sobre un panorama tal vez agotado por los estudios antropológicos guiados por la corriente de la historia cultural.

Los primeros trabajos antropológicos en el Perú buscaban a través de una perspectiva histórica, mediante el auxilio de documentos y de restos materiales, reconstruir u ordenar diacrónicamente los fenómenos actuales. Los impulsaba la cuestión de la identidad de nuestras culturas. Se partía del axioma que afirma que describiendo la genealogía de un conjunto de hechos se logra su cabal comprensión. Pera tal planteamiento conducía a una contradictoria situación: se privilegiaba la aproximación histórica en un universo donde los documentos y los testimonios materiales del pasado han llegado a nosotros fragmentarios y escasos. Forzosamente se elaboraba un discurso que, estudiosos como Marcel Mauss y Radcliffe-Brown, desde principios de siglo, calificaron de "historia conjetural" elaborada por antropólogos. Un ejemplo ilustrativo de esta orientación es el artículo "Wallallo" de Julio C. Tello y Próspero Miranda. Con la finalidad de describir y comprender el ritual de la Limpia de Acequia, estos autores realizan un minucioso e ingenioso ensamblaje de datos arqueológicos, geográficos, agrí-

colas, climatológicos, ritos, mitos y creencias de diversa índole del pueblo indígena de Casta, de la sierra de Lima. El sentido final, la explicación del funcionamiento íntimo del ritual de "Walina" o Limpia de Acequia lo da la perspectiva histórica que es, al mismo tiempo, la que legitima las combinaciones de informaciones heteróclitas.[5] Este, como todos los trabajos de inspiración histórico-culturalista, tiene la virtud de mostrar un universo armonioso, extendido a través de los siglos, desde la fabulosa gentilidad hasta el presente. Sin embargo, esa unidad es una ficción, en el mejor de los casos, una sugestiva posibilidad debido a la falta de pruebas: nuestro pasado es, desdichadamente, nebuloso y desconocido. Por otro lado, tratar de discernir cuáles son los componentes de origen hispánico o prehispánico o el grado de sincretismo de un fenómeno actual nos parece, por las mismas razones, no explicativo del mecanismo íntimo de un fenómeno dado.

Otras aproximaciones metodológicas utilizadas entre nosotros son las que plantean las cuestiones de la marginalidad y de la dependencia como claves para la comprensión de los fenómenos andinos actuales. En estos casos estamos ante una reedición de la perspectiva histórico-culturalista. Se parte del supuesto de que la cultura y la sociedad andina pertenecen a un mundo que, por un proceso de colonización o marginación, ha ido adquiriendo una serie de características vertebradas en torno a la pauperización y a la dependencia. Este planteamiento preludia y es, en verdad, la base y el reflejo de la actitud voluntarista, también de vieja raigambre entre los inte-

5. Julio C. Tello y Próspero Miranda, "Wallallo...", Revista Inka, Vol. 1, Nº 2, Lima, 1929.

lectuales peruanos. Se pretende poseer una concepción clara de la situación y de las peculiaridades del mundo indígena para luego proponer o tratar de imponer un modelo de cambio que sigue casi siempre una misma dirección: la trazada por los ideales —ora cristianos, ora románticos, ora socialistas— del hombre de pensamiento occidental, del intelectual peruano.

Ajenos a la actitud voluntarista, conservando sí la inquietante cuestión de la identidad, intentamos con nuestro método una aproximación que explique ese mundo vivo, complejo y hermoso que es la mitología andina, reflejo casi directo, apenas materializado por la palabra, del pensamiento andino; colorido diálogo entre el hombre y lo que él considera que son las fuerzas sobrenaturales.

El estudio de los mitos antiguos y modernos de Huarochirí es un intento de aplicación de la opción señalada. La redacción de este trabajo sigue el discurso analítico. Por ello las reiteraciones, las retomas, e incluso algunas contradicciones del texto que presentamos, traslucen en provecho de la ilustración de nuestra búsqueda, por libres asociaciones, de un sentido general, de una mitología comprensible para quienes no pertenecemos al mundo andino. Sacrificamos así orden y concisión en función de la veracidad del proceso investigatorio.

Un personaje recuerda a otro, una acción se repite en otro mito pero con un mensaje o matiz diferente. Para mostrar las múltiples relaciones que enlazan los mitos estudiados, nos hemos visto precisados a utilizar algunos términos técnicos; vamos a definir a los que pueden prestarse a una comprensión discordante con nuestro propósito:

Reducción. Ningún mito es totalmente comparable a otro. Si fuere así, serían idénticos o perfectamente invertidos. El análisis tiene que escoger elementos y privilegiar relaciones que se puedan establecer entre esos elementos para poder comparar un fragmento con otro. Debe practicarse una simplificación necesaria, una reducción del mito.

Transformación. Los fragmentos de un mito no son siempre tratados o seleccionados en función del análisis del mito mismo. Se les puede tratar como pertenecientes a una categoría más general. Logramos de esta manera relacionar un fragmento de un mito con otro.

Sistema. La relación entre dos o más mitos es de tipo sistema cuando comparando sus estructuras se obtiene otro mito, o bien, cuando un mito comprende a otros.

Código. La relación entre dos mitos, o entre dos partes de un mismo mito, es de tipo código cuando, habiendo logrado obtener estructuras comparables entre dos mitos o fragmentos de un texto solo, se anotan las simetrías o equivalencias que se manifiestan entre los elementos respectivos de dos mitos o entre dos fragmentos de un mismo mito.

Tema. Utilizamos este tipo de relación para tener en cuenta comparaciones que, luego del análisis o de reconocer algunos elementos, conducen a la formación de un término o una frase que condensa o transcribe un fragmento o una reducción del mito. Generalmente la expresión así construida es empleada para introducir el mito a otros, en los cuales esta expresión resumida pudiera aplicarse.

Episodio. Diversos mitos están relacionados por un episodio cuando un fragmento entero de la cadena que los constituye les es común. El episodio es percibido directamente como común a esos mitos.

Mensaje. Dos o más mitos mantienen una relación de tipo mensaje cuando ambos expresan la misma creación, u obtención por los hombres, del mismo término.

Motivo. Distintos mitos están ligados por un motivo común cuando aparece en el desarrollo de éstos un incidente menor, curioso, incomprensible, que no puede explicarse por la lectura de uno solo de ellos.

CAPITULO I

CUNIRAYA

Huarochirí, cuatrocientos años después. Sólo sus caminos reales, sus canales empedrados o esculpidos en la roca viva al borde de los precipicios inmensos, sus represas, los andenes cultivados. "Allá está Pariacaca, afirma el viajero cuando se le ve de esa abra extensa que es Anchicocha, cinco son sus cuerpos, son cinco Pariacaca". Las montañas y los lugares, vestigios y el mismo suelo, el mismo aire que dejaron los dioses después de los últimos cambios, cuando el mundo tomó el cauce actual, impetuoso, hasta que ocurra un *Pachacuti*, un *futuro* Fin del Mundo.

Tal vez el prestigio de Tello o el más antiguo del padre Avila agudizan la memoria.* Han perdi-

* En la región de Huarochirí se sabe que Avila publicó una obra importante de mitos. Pero, salvo algunas revistas actuales y del lugar que reproducen tradiciones antiguas, la narrativa continúa siendo oral. Por otro lado, Tello era un notable huarochirano y tenía gran interés por la cultura tradicional de su pueblo.

do la tierna familiaridad del quechua; los cuentos "costumbristas", las "historias", están expresadas con soltura en un nuevo idioma, el del vencedor. Pero con cuánta fidelidad narran las desventuras, las proezas, los mismos actos divinos a pesar de que los separan cuatrocientos años de violencia y negación. La lengua ha cambiado; pero la fábula mítica, las formas, hasta en sus detalles, permanecen. Hoy día tan sólo es perceptible un cierto empobrecimiento. Santos aparecidos, vírgenes y cruces, llenan en aparente desorden las mellas dejadas por estos siglos de imperiosa evangelización.

En este trabajo presentamos algunos de los relatos que recogiéramos entre los años de 1973 y 1975. Asimismo intentamos establecer divergencias y paralelos entre estos mitos y los antiguos recogidos por el padre Francisco de Avila.

El mito que sigue fue narrado por don Héctor Chuquimuni, vecino del pueblo de Huarochirí:

HISTORIA DE CUNIRAYA Y CAVILLACA

El indio Cuniraya fue huarochirano. Vivía en la zona alta del río Mala. La ñusta Cavillaca era de por aquí, de Anchicocha. Cavillaca era hermosa y no le iba a hacer caso al indio de Cuniraya que era feo y andaba haraposo. Por eso Cuniraya le regaló una fruta, una manzana. Por eso, dicen, estuvo encinta sin haber tenido contacto con hombre.

Cuando nació su hijo, hizo reunir a todos los jefes y curacas... alrededor de dos mil indios en la pampa de Anchicocha... a más de dos mil. A todos preguntó: ¿Es tu hijo? Silencio, nadie contestó. Puso al niño en medio

de la circunferencia; y el niño en medio... a quien considerara que era su padre, iría gateando a abrazarlo. Pasó por uno, pasó por otro y, entre tantos, el niño encontró al andrajoso.

Enterada Cavillaca, decidió arrojarse a la isla de Lurín. A cuatro leguas de distancia, pasando por Santo Domingo de los Olleros, rumbo a Chaumari... atrás... cuatro leguas, iba siguiéndola el indio Cuniraya. Se encontró con el hermano Zorro... si adelante iba una señora con su hijo atado a la espalda. Contestó el Zorro:

—¡Oh, muy lejos! ¡Oh, tan lejos que no la alcanzará!

Colérico Cuniraya le dijo:

—¡Vaya! Usted será un animal perseguido por el hombre... y de mal agüero.

Seguía Cuniraya caminando adelante. Encontró al Cóndor.

—Usted que viene de la parte baja, ¡oh, Cóndor!, haga el favor de decirme por dónde anda una bella mujer con su hijo...

El Cóndor le contestó:

—¡Oh, muy cerca! Cuniraya, usted le alcanzará.

—¡Vaya, Cóndor! Usted será el jefe de los animales, rey de las aves.

Seguidamente, camino abajo, en Chaumari, en la costa, encontró al hermano León y le habló:

—Diga usted, León, que viene de la parte baja, ¿por dónde anda una mujer con su hijo...?

—¡Oh, señor!, muy cerca; usted le alcanza.

Y dijo Cuniraya:

—¡Buena suerte! Serás el jefe de los animales de la tierra.

Y la ñusta Cavillaca siguió viajando. Se transformó en las islas de Lurín; se convirtió en huaca, en un encanto.

Huarochirí.
Informante: Héctor Chuquimuni, de unos 60 años de edad.
1975.
Recopilación: Alejandro Ortiz R.

Esquemáticamente y de manera más pobre, esta narración representa un reflejo debilitado de uno de los textos antiguos recogidos por el padre Avila (ver anexo, al final).

En el análisis que hiciéramos de este mito[6] establecimos, entonces, que estaba centrado en la descripción de las apariencias de la riqueza y de la pobreza. Apariencia en el sentido que estos términos no son comprensibles aisladamente. Sólo se les puede definir, señalar, de manera referencial, por oposición. Así la rica Cavillaca y su mundo (representado por las otras grandes huacas) no son tan ricos como figuraban serlo; de la misma manera el pobre Cuniraya resulta ser pobre sólo en apariencia y por momentos:

6. Alejandro Ortiz Rescaniere, "De Adavena a Inkarrí", Retablo de Papel, Ediciones, Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación, INIDE, Lima, 1973.

CUADRO No. 1

Cuniraya	Cavillaca
Hombre	Mujer
Pobre	Rica
Feo	Hermosa
Fertilizador	Fertilizada
Sol	Tierra

Durante todo el desarrollo del mito se aprecia esta oposición de términos complementarios. Siempre separados, nunca logran una unión cabal, a pesar de la voluntad de uno de los personajes. Sólo al principio del relato se afirma que Cuniraya fertilizó —vale decir, que se unió— a Cavillaca. Pero lo consiguió gracias a una estratagema y de manera indirecta: la fruta que comiera inadvertidamente la ñusta Cavillaca. Luego de esta velada unión sexual, se convoca a una reunión de dioses. Tiene lugar en Anchicocha, punto central, abra y pampa, que mira a la costa y a la cordillera nevada, al mar y a Pariacaca (sitio entonces ideal para un *tincuy* —reunión— por ser liminal entre dos mundos). En esa planicie se reúnen los dioses opuestos y enemigos: los aparentemente ricos y resplandecientes y el que se muestra pobre y opaco. El niño, que parecía a punto de lograr la unión entre padre y madre, entre el pobre y la rica, no consigue sino provocar la larga y definitiva persecución, infructuosa para los dioses, pero fértil en transformaciones para el mundo. A lo largo de la búsqueda se van dando sucesivamente cualidades positivas y negativas a diversos animales.

Cuando Cuniraya, al igual que el sol, después de haber seguido el camino del oeste, se oculta en las profundidades del mar, el sentido de la persecución se invierte (recordar que el mundo de abajo —el *Uku Pacha*— es, en general, concebido como un "mundo al revés"); entonces el héroe huye de la persecución de Hurpayhuachac, la Señora del Mar. La persecución en el mar también modifica la naturaleza: se crean las aves marinas y se multiplican los peces.

Aparte de estas creaciones y modificaciones del mundo animal, pero que interesan al hombre, se originan, según la versión moderna del mito, las islas de Lurín. Tales islas constituyen una huaca, un encanto (lo que en el contexto actual equivale a decir divinidad oculta, sepultada por el culto oficial católico). En la versión antigua, al final del mito, se afirma que Cuniraya "engañó" durante mucho tiempo a los hombres. Así, en ambas versiones, el mensaje del mito puede reducirse a lo mismo: se otorgan ciertas características a animales silvestres (así como se crean algunos de ellos) y se da origen a un culto o creencia religiosa. Esta doble creación (natural y religiosa) recuerda la concepción del orden actual, compuesto por elementos opuestos, equivalentes, en tenso y constante equilibrio.

Detengámonos brevemente en algunos detalles del mito. Los términos opuestos nunca logran unirse cabalmente, buscan anular la oposición y lo consiguen sólo de manera indirecta: a través de una fruta (una lúcuma en la versión antigua; una manzana, en la moderna), a través de la manifestación de la hija o hijo del pobre Cuniraya y de la rica Cavillaca.

En este relato se insiste en forma particular en el poder de realización de la palabra y de la vista, tal vez como una manifestación más del contacto sexual indirecto ("Con sólo hablar conseguía hacer concluir...", "Hermana Cavillaca, mira a este lado y contémplame; ahora estoy muy hermoso. Y haciendo relampaguear su traje, se cuadró muy enhiesto. Pero ella ni siquiera volvió los ojos...").

En estas parejas opuestas y complementarias (hombre-mujer, sol-tierra), en el seno de estos pares en constante y dinámica contradicción, es que se plasma el mundo actual.

La variante moderna del mito es Cuniraya es, repetimos, más esquemática que el texto del siglo XVI. El ciclo solar, la analogía Cuniraya-Sol, que son insinuados en la versión de Avila, en el relato moderno no podrían deducirse si es que no son comparadas ambas versiones: ha sido olvidada, en el relato actual, la secuencia del "ocaso" e inversión de la persecución en las profundidades del mar. Por otro lado sólo aparecen tres animales durante la persecución en la tierra. Y el orden de las cualidades que reciben no es alterno como en el texto recogido por Avila (cóndor-positivo; zorrino-negativo; puma-positivo; zorro-negativo).

El que Cavillaca en su huida no voltee a ver a Cuniraya y que, sin relación directa con esto, termine convertida en piedra sagrada o isla, recuerda toda una secuencia de un mito popular actualmente, el Pueblo Sumergido,[7] en el cual los dos motivos del mito de Avila sí se hallan unidos en una relación de causa y efecto:

7. Alejandro Ortiz R., Op. Cit.; ver capítulo IV. Ver también Efraín Morote Best, "Aldeas Sumergidas", Folklore Americano, Nº 1, Lima, 1953.

CUADRO No. 2

Mito del Pueblo Sumergido (diversas versiones)	**Mito de Cuniraya**
1. El anciano advierte a la persona caritativa que no vuelva la vista hacia atrás mientras huya.	1. El pobre Cuniraya (mostrando su poder) pide a Cavillaca, que está huyendo, que vuelva a verlo.
2. La mujer caritativa vuelve —ve la obra del anciano— y por ello...	2. No voltea a verlo...
3. Se convierte en piedra (que en algunas versiones es objeto de culto).	3. Cavillaca se convierte en isla o piedra (en la versión moderna es objeto de culto).

La obra del anciano consiste en la destrucción de un pueblo tan rico y feliz que ofendía a Dios (tal vez por ello, precisamente, éste se encontraba viejo y miserable). Este tema, que es central en ambos mitos, permite establecer una relación de tipo código:

CUADRO No. 3

Mito del Pueblo Sumergido (diversas versiones)	**Mito de Cuniraya**
Un anciano miserable (Dios) destruye un pueblo excesivamente rico (en apariencia).	Un pobre en apariencia (Dios Cuniraya destruye un mundo rico (en apariencia).
Mensaje:	Mensaje:
Origen de un lago; de una piedra, la que es objeto de culto.	Origen de una isla; de una piedra, la que es objeto sagrado.

En el mito de Cuniraya se describe la realización de las obras, de las modificaciones que van a plasmar el Mundo del Presente a partir del tema de la huida. Esta secuencia del mito se origina en el tema precedente: *la reunión entre los huacas pretendientes y Cavillaca.* Es la revelación del hijo de las dos divinidades opuestas (la una rica y deseada; el otro, pobre y despreciado) que va a desencadenar la huida recreadora. Esta intervención del hijo entre dos términos opuestos, recuerda el tema del "reencuentro" entre el hijo y el padre o entre hermanos, representantes ambos de dos mundos contrapuestos, en los mitos de Adaneva y de algunas versiones de Inkarrí:

CUADRO No. 4

Mito de Inkarrí (versión de Huamanga S. XX)	**Mito de Adaneva** (Vicos, Callejón de Huaylas, S. XX)	**Mito de Cuniraya** (Huarochirí, S. XVI y XX)
Hermano-Héroe Inkarrí.	Padre-Dios Adaneva.	Mujer-Diosa Cavillaca Hija o Hijo.
Hermano-Héroe o antihéroe Españarrí.	Hijo-Dios Mañuco.	Marido-Dios Cuniraya.
Cuando se encuentran, empieza la lucha que significa el cambio al Mundo Presente *.	Cuando se encuentran, el hijo destruye la obra del Padre y crea la actual *.	Por intervención del hijo o hija, la madre se entera que es mujer de un Dios opuesto a ella. Dicha revelación es la causa del orden actual*.

* Así, estos tres mitos están unidos por lo que podríamos llamar el tema del encuentro.

Ser tonta, salvaje, viuda y, en el mito de Cuniraya, virgen y engañada, es decir, mujer disminuida en el plano intelectual, cultural, social o sexual, constituye uno de los rasgos comunes de los personajes asociados a la Madre Tierra en mitos provenientes de distintos horizontes. (ver cuadro Nº 5).

El mito huarochirano está unido a otras tradiciones orales andinas en diversos planos: con los del último cuadro, a nivel código; con el mito del Pueblo Sumergido la relación es también de tipo código; con Adaneva, a nivel motivo; con las diversas versiones de Inkarrí, a nivel motivo.

Que el mundo se forme, siguiendo el mito de Cuniraya, a través de las tensiones de fuerzas contrarias, recuerda la concepción del Mundo del Presente que encontramos en los mitos del Pueblo Sumergido, y aún más claramente, en los relatos sobre los Señores del Lago. Esta concepción, que podríamos calificar de dialéctica, está sugerida en buen número de mitos estudiados en "De Adaneva a Inkarrí".

Para concluir la lectura del mito de Cuniraya, vamos a compararlo con un relato contemporáneo, el cual, por breve, tiene una concisión y belleza particular y, por lo mismo, logra resaltar y aclarar secuencias que en el mito de Cuniraya son dilatadas y de compleja trama:

LAS ISLAS DE PACHACAMAC (M386)

Habían dos curacas que se odiaban, cada uno de ellos tenía sus hijos. El hijo de un curaca se enamoró de la hija del otro curaca. El padre de la joven, al darse cuenta de estos amores, la encerró en su palacio para que no la pudiera ver el hijo del otro curaca. Este,

para poder penetrar al castillo, se convirtió en un pájaro hermoso.

Un día, cuando ella estaba en su jardín con sus doncellas, se presentó el pájaro: la niña al verlo tan hermoso lo quiso aprisionar; y viendo que no podía, llamó a sus doncellas para que la ayudasen. Y así pudieron cogerlo. La niña encerró al pájaro en una jaula y lo puso en su cuarto. Pasaron pocos días y el pájaro se convirtió en el hijo del curaca: volvió a su verdadero ser.

El padre, después de muchos meses, se da cuenta que su hija va a tener un bebé: entonces le pregunta cómo había sido esto; y ella le contesta, que un día soñó que el pájaro que tenía en su cuarto se había convertido en gente. El padre al darse cuenta que su hija fue víctima de un ardid, manda que la maten, ella huye, pero al voltear la cara, ve con gran sorpresa que le está persiguiendo el mismo pájaro, pero en forma repugnante. Entonces, para no ser alcanzada, se arrojó al mar junto con su hijo. Al caer al mar, el hijo se convierte en una isla pequeña y ella en una isla grande.

Y así es como se formaron las islas de Pachacamac.

José María Arguedas, Francisco Izquierdo Ríos, "Mitos, leyendas y cuentos peruanos", págs. 41-42, Ministerio de Educación Pública, Lima, 1947.

CUADRO No. 5

Mito de Cuniraya (Huarochirí, S. XVI y XX)	**Mito de Wa-qon** (Canta, S. XX)	**Mito de Achikee** (Diversas versiones, S. XX)	**Mito de la Escuela** (Andamarca o Lucanas, S. XX)
Virgen, engañada.	Madre Tierra, viuda de Pachacámac (divinidad solar en este relato).	Viuda, hambreada.	Madre Tierra. En el mundo del presente, viuda del Inka-héroe de la cultura vencida.
Madre del hijo de un personaje que desencadena una serie de actos creativos.	Madre de los Wilkas, futuros Sol y Luna.	Madre de los dos "huerfanitos".	Madre de los dos Inkas (representantes de los futuros tercer y cuarto mundos).
Mensaje: La creación de ciertos aspectos del Mundo del Presente, tal como es hoy día (atribución de cualidades positivas o negativas a ciertos animales).	Mensaje: Creación del Sol y la Luna, día y noche (aspectos alternos del mundo actual) (atribución de cualidades positivas a ciertos animales).	Mensaje: Aridez y abundancia del mundo (alternancia actual de riqueza y de pobreza, de día y de noche).	Mensaje: Explicación de la sucesión de diversos mundos opuestos entre sí.

Mito del Inka (Vicos, S. XX)	**Mito de Inkarrí** (Puquio, S. XX; versión: Mateo Garriaso)	**Mito de Inkarrí** (Huamanga, S. XX)
Tonta, engañada, mujer del Sol.	Salvaje, mujer del Sol.	Viuda, pobre.
Madre del héroe cultural Inka.	Madre del héroe cultural Inka.	Madre del héroe Inkarrí y del antihéroe Españarrí.
Mensaje: Sucesión del mundo de la cultura andina a la cultura dominante del presente.	Mensaje: Sucesión del mundo de la cultura andina a la cultura dominante del presente.	Mensaje: Sucesión del mundo de la cultura andina a la cultura dominante del presente*.

* Ver análisis de estos mitos en Op. Cit., capítulos III y VII.

La rivalidad entre los dos curacas es análoga a la oposición fundamental Cuniraya/Cavillaca (ver cuadro 1). Los dos curacas se odian. Al mismo tiempo están vinculados y separados por una relación que podría calificarse de parentesco por alianza, no matrimonial sino sexual, la cual no es aceptada por ninguna de las partes.

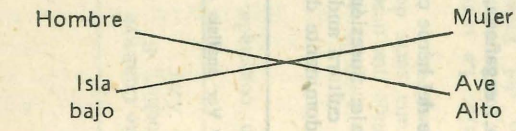
CUADRO No. 6

Curaca	/	Curaca
Hijo-marido	$\neq$	Hija-mujer

Pero, a diferencia de la pareja Cuniraya/Cavillaca del mito de Huarochirí, la oposición entre los curacas carece casi de contenido; no hay explicación ni descripción del *odio* de los mismos, a no ser la relación indeseada entre sus hijos. No encontramos el colorido y la riqueza asociativa de la pareja Cuniraya/Cavillaca.

En estos dos mitos, marido y mujer pertenecen a dos mundos opuestos y que, quizás por ello mismo, se atraen sexualmente. Ambos términos están asociados el uno a una isla y a lo bajo; el otro, al ave, entonces, a lo alto:

CUADRO No. 7



El amante es doble: ave y hombre, bello y feo al mismo tiempo. Este carácter mixto lo encontramos en el personaje de Cuniraya; posee cualidades aparentemente contrarias: rico mágicamente, pobre y feo materialmente; rico y hermoso, gracias a su poder mágico.

Quisiéramos anotar otras relaciones de tipo motivo entre ambos mitos:

CUADRO No. 8

MITO DE PACHACAMAC	MITO DE CUNIRAYA
— El bello pájaro (el hijo del curaca) va en búsqueda de la doncella. Ella, encontrándolo hermoso, se lo lleva en una jaula a su cuarto.	— Un pájaro (Cuniraya) deposita en una lúcuma su semen. Cavillaca come la lúcuma muy contenta.
— La doncella huye, vuelve el rostro, ve un pájaro feo (el hijo del curaca).	— Cavillaca huye, no voltea a ver a Cuniraya que está muy hermoso.

Las relaciones entre estos dos mitos no son tan sólo de tema y de motivo. En el mito de Pachacámac encontramos el mismo movimiento general, la misma temática central: dos mundos opuestos, dos términos antagónicos, las tentativas siempre imperfectas de conjunción. Así podemos establecer una relación de tipo código:

CUADRO No. 9

Mito de Pachacámac (Costa de Lima S. XX)	**Mito de Cuniraya** (Huarochirí, S. XVI y S. XX)
Términos opuestos: Curaca/Curaca Hombre/mujer.	Términos opuestos: Huaca mujer-huaca hombre.
Deseos de conjunción: El hombre desea a la mujer.	Deseos de conjunción: Cuniraya (huaca pobre y masculino) desea a Cavillaca (huaca rica y mujer).
Profundización de la oposición: El curaca encierra a la hija para que no la vea el joven.	
Unión indirecta, imperfecta: En forma de ave, a través de sueños.	Unión indirecta, imperfecta: A través de una fruta, oralmente. Se evidencian los términos opuestos. Paradójicamente, unión y profundización de la oposición: Encuentro entre huacas opuestas.
Se evidencian los términos opuestos: El padre al darse cuenta de la unión —"del engaño"— precipita la huida de la hija hacia el mar.	Se evidencian los términos opuestos: Cavillaca toma conciencia de la unión —"del engaño"— por ello empieza la huida hacia el mar.
Mensaje: Creación de las islas de Pachacámac.	Mensaje: Creación de diversos aspectos del Mundo Presente (islas de Pachacámac, culto religioso, cualidades de animales silvestres y sus relaciones con el hombre).

El rico y la pobre, la mujer y el hombre, la lucha de términos contrarios, de mundos opuestos, la destrucción de un pasado antitético que funda un orden actual donde se ven reflejadas estas contradicciones y dobleces de los dioses, constituye una de las variantes de los mitos huarochiranos de todos los tiempos.

En un relato que recogiéramos recientemente se puede apreciar una estrecha relación con el mito del Pueblo Sumergido y, por ello, de manera indirecta, con el mito de Cuniraya que acabamos de analizar:

KORIWAMKA DESTRUYE WAYKIULA (M15)

(Huarochirí)

En tiempos antediluvianos llegó convertido en forastero el dios Pariacaca... al pueblo de Waykiula en busca de su terrible enemigo Karwincho. Mas en Waykiula los pobladores se hallaban entregados a una fiesta pomposa por lo que no se dieron cuenta de la presencia de Pariacaca. Sólo una humilde mujer llamada Toykoña se compadeció de él y le ofreció un vaso de chicha, que era lo que por aquí tomábamos en aquellos tiempos.

Con gratitud Pariacaca le dijo:

—Oye hermana, dentro de cinco días verás la suerte de este pueblo. Conviene que te alejes con tu hija y no digas nada a nadie pues voy a castigarlos.

Pariacaca salió de Waykiula y se dirigió al cerro Catahuacoto. De allí mandó una torren-

cial lluvia que arrasó totalmente al pueblo, arrastrándolo hasta el mar.

Cuando subía por las alturas de Koriwanka, Toykoña escuchó la bulla, el ruido de la lluvia, volteó para ver a su pueblo, quiso mirarlo por última vez, al instante se tornó en piedra o wanka que llora hasta hoy... brotando gruesas lágrimas cristalinas por sus ojos... sirven para irrigar las sementeras de las partes altas de Waykiula.

Por este castigo de Pariacaca, se produjeron las quebradas altas y bajas de la región de Huarochirí. En la quebrada de Waykiula se observan restos de gentilares y osamentas pertenecientes al pueblo desaparecido. Cuando llueve fuerte en Koriwanka, éste, con sus huaycos, amenaza arrasar Waykiula.

Huarochirí.

Informante: Héctor Chuquimuni, de unos 60 años de edad.
1975.

Recopilación: Alejandro Ortiz R.

Punto por punto coinciden los temas del mito del Pueblo Sumergido con el relato que acabamos de leer (salvo la presentación o introducción del último mito):

CUADRO No. 10

Koriwanka destruye Waykiula (M15)	**Pueblo sumergido** (diversas versiones)
1. El pueblo de Waykiula se halla entregado a una fiesta pomposa.	1. Un pueblo de excesiva riqueza o entregado a una fiesta o boda.
2. Nadie se da cuenta de la presencia de Pariacaca.	2. El viejo de aspecto miserable pide alojamiento o de beber. Todos se lo niegan.
3. Sólo la pobre Toykoña se compadece y le da de beber.	3. Sólo una humilde mujer o una viuda o la novia que va a las **afueras** del pueblo da de beber o da alojamiento al anciano.
4. Pariacaca es una divinidad.	4. El anciano es en realidad Dios.
5. Revelación a la pobre Toykoña del fin del pueblo.	5. Revelación a la pobre del fin del pueblo.
6. Recomendación a la pobre de que huya.	6. Recomendación a la pobre de que huya.
7.	7. Recomendación de que no voltee.
8. La pobre torna la cara y ve la destrucción de su pueblo.	8. La pobre vuelve el rostro y ve la destrucción de su pueblo.
9. La pobre se convierte en piedra.	9. La pobre se convierte en piedra.
10. Mensaje: Entre diversas creaciones, se origina un manantial.	10. Mensaje: Entre diversas creaciones, se origina un lago.

Cambiados los nombres de los personajes y de los lugares, el relato está adaptado a Huarochirí. Constituye por ello una variante más del Pueblo Sumergido. Si es posible establecer una relación entre M15 y las diferentes versiones del Pueblo Sumergido, entonces debe haber una relación también entre M15 y el de Cuniraya. En efecto, estos tres mitos poseen un código común:

CUADRO No. 11

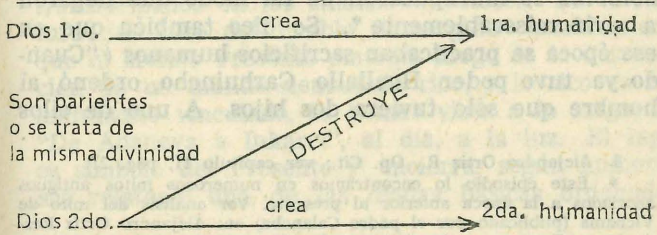
Mito de Cuniraya	**Mito M15**	**Mito del Pueblo Sumergido** (diversas versiones)
Un pobre en apariencia, dios Cuniraya	Con apariencia de forastero, con apariencia de pobre, Pariacaca	Con apariencia de forastero y/o de pobre, Dios
↓ Hace huir (destruye)	↓ Destruye	↓ Destruye
Un mundo rico en apariencia (el de Cavillaca, el de las huacas rivales de Cuniraya).	Un mundo rico en apariencia.	Un mundo rico en apariencia o que vive un **momento** fastuoso (una fiesta o boda).

"Un mundo rico en apariencia" constituye en realidad una reducción de una parte del mito. Es una generalización que sirve para mostrar el nivel en que coinciden los mitos comparados. Desde otra perspectiva, el tema del "mundo rico en apariencia" ofrece una oposición significativa. En el mito del Pueblo Sumergido y en M15 se trata de la destrucción de un pueblo que festeja una boda o de un pueblo que está de fiesta o que es simplemente rico. Esta riqueza puede calificarse de *aparente* pues

o es rico temporalmente —ostenta riqueza en una fiesta o en una boda— o simplemente es rico, pero de una *riqueza* relativa, ya que es derrotado por un "pobre" dios. En el mito de Cuniraya las divinidades eran ricas también en apariencia: son destruidas ("se espantan" y una de ellas, se transforma en isla) por la intervención de un dios miserable y forastero. Así, en un caso tenemos la destrucción de un mundo de apariencia profana (un pueblo); en el otro, la de un universo sagrado, el de las huacas, aniquilamiento que va aparejado de un ordenamiento nuevo del mundo.

El mito antiguo huarochirano que más se aproxima al relato que describe la destrucción de Waykiula (M15) es el transcrito por Avila (capítulo sexto, en los tres primeros párrafos). Ambas narraciones constituyen en verdad un mismo mito. En la versión antigua se encuentra un rasgo que no hallamos en el mito del Pueblo Sumergido: la rivalidad entre los dioses Huallallo Carhuincho * y el protagonista de la destrucción del pueblo opulento, Pariacaca. Esta asociación (oposición de dioses/destrucción de humanidades) recuerda a los mitos ana-

CUADRO No. 12



* En la versión moderna sólo se conserva el nombre de Carhuincho.

lizados anteriormente, provenientes de lugares y tiempos muy dispares, cuyo código común es del siguiente tipo:[8] (ver cuadro Nº 12).

Así, Huallallo Carhuincho podría ser no sólo el enemigo de Pariacaca, sino también el creador de un mundo anterior —en este caso el del rico Pueblo Sumergido—; y Pariacaca, el destructor de este último. Esta suposición se encuentra en algo confirmada en los capítulos primero y octavo de la mitología del padre Avila. La primera descripción mítica de "Dioses y hombres de Huarochirí" trata de la sucesión en el tiempo de divinidades opuestas unas a otras, antagónicas; para que una reine debe vencer a la anterior:

CUADRO No. 13

Yanañamca Tutañamca	1ra. época
Huallallo Carhuincho	2da. época
Pariacaca (y/o Cuniraya Viracocha)	3ra. época

En este primer capítulo se afirma que cuando Huallallo Carhuincho fue divinidad triunfante, los hombres se multiplicaron de tal modo que llegaron a vivir miserablemente *. Se dice también que en esa época se practicaban sacrificios humanos ("Cuando ya tuvo poder Huallallo Carhuincho, ordenó al hombre que sólo tuviera dos hijos. A uno de ellos

8. Alejandro Ortiz R., Op. Cit.; ver capítulo II, pág. 27.

* Este episodio lo encontramos en numerosos mitos antiguos asociados a la época anterior al presente. Ver análisis del mito de Vichama (publicado por el padre Calancha) en: Alejandro Ortiz Rescaniere, "En torno a los mitos andinos", tesis doctoral, publicación mimeografiada por la Universidad Católica en 1971.

devoraba..."). Pero es en el capítulo octavo donde hallamos el relato más preciso, a la par que extenso, sobre la rivalidad entre Huallallo Carhuincho y Pariacaca. En esta oposición encontramos que uno lucha por medio del agua (hizo caer lluvia, creó una laguna donde venció a Huallallo Carhuincho) y el otro está asociado al fuego ("... permaneció vivo, como inmenso fuego que ardía y alcanzaba hasta el cielo"). Yanañamca Tutañamca, el dios de la primera época, por su propio nombre, está vinculado a la noche y a la oscuridad: "El que va por lo oscuro, el que va por lo negro". Así, cada edad está relacionada con un elemento opuesto al precedente:

CUADRO No. 14

1ra. edad, Yanañamca Tutañamca	—negro **noche** (hambre)
2da. edad, Huallallo Carhuincho	—fuego **(luz-día?)**
3ra. edad, Pariacaca (y/o Cuniraya Viracocha	—agua **(día-noche)**

Estos términos los hemos encontrado apenas transformados en los análisis anteriores. En la lectura del mito del Pueblo Sumergido[9] establecimos que el Mundo Presente emergía luego de la destrucción de un mundo demasiado rico, y lo rico es comúnmente vinculado, lo hemos visto a lo largo de "De Adaneva a Inkarrí", al día, a la luz. El lago es símbolo del Presente y encierra, según numerosos relatos,[10] una de las díadas básicas ordenado-

9. Alejandro Ortiz R., Op. Cit. capítulo IV.
10. Alejandro Ortiz R., Op. Cit. capítulo V.

ras de este mundo: el día y la noche. También se afirma, siguiendo siempre los mitos anteriormente estudiados, que en el Mundo del Pasado no se conoció la luz; por otra parte, esa humanidad de la oscuridad, en diversos mitos, está asociada al hambre; la destrucción de ese mundo oscuro se debió, precisamente, a la creación del sol, del día y del fuego. Estos términos están entonces ligados entre sí en diversos mitos que describen el fin de una humanidad pasada; de esta manera, las oposiciones que se enuncian al comenzar la mitología de Avila, unen mitos que, en una primera lectura, parecían tener una relación lejana: (ver cuadro Nº 15).

Ninguno de los mitos transcritos en esta serie de variantes evidencia la estructura común que los une. Cada versión muestra tan sólo algunos términos de la estructura general; los demás son sugeridos, se les percibe de una manera intuida, tácita. Cada mito posee también determinadas variantes. Todas estas diferencias le confieren un colorido especial, un sabor peculiar que torna indispensable la revisión del conjunto.

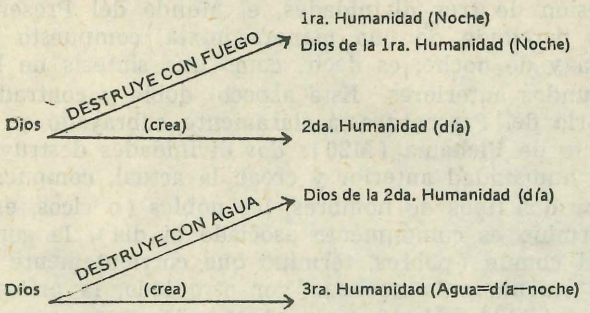
En el mito de Vichama (M20, del padre Calancha) es posible establecer una duplicación del esquema. Tal sucesión es análoga a la enunciada en el capítulo primero del texto de Avila y desarrollada en el capítulo octavo; curiosamente coinciden las características de los mundos en M20 (1er. mundo-noche, 2do. mundo-día, 3er. mundo nobles-plebeyos, día-noche) con las cualidades divinas descritas en Avila (caps. I y VIII). Los otros mitos presentados en el cuadro Nº 15, señalan estas asociaciones de una manera más fragmentaria.

Otra incidencia que encontramos en estos mitos, del cuadro Nº 15 y otros que describen la sucesión u oposición de dioses, héroes y mundos, es el *aspecto dialéctico* de los mismos. En efecto, cada humanidad, cada creación, es concebida como antitética a la precedente. En los mitos que describen una sucesión de tres divinidades, el Mundo del Presente es percibido de una manera mixta, compuesto de día y de noche, es decir, como una síntesis de los mundos anteriores. Este aspecto doble y contradictorio del Presente está claramente subrayado en el mito de Vichama (M20): *dos* divinidades destruyen la humanidad anterior y crean la actual, compuesta por dos tipos de hombres, los nobles (o ricos, este término es comúnmente asociado al día), la gente del común (pobres, término que corrientemente se le vincula a la noche). Por otro lado, la primera humanidad padeció de hambre (noche) a tal punto que todos murieron, quedando tan sólo la Mujer (madre de los frutos, es decir, la Tierra). Luego, y por acción del mismo Pachacámac, se crea una humanidad con abundantes alimentos. Eran tantos los alimentos (entonces, había un exceso de riqueza —día—) y era tal el origen de los mismos que la Madre se sentía hastiada. Debido a esta riqueza extremada, es que emerge el Mundo Actual (percibido como mixto: con días y noches, pobres y ricos).

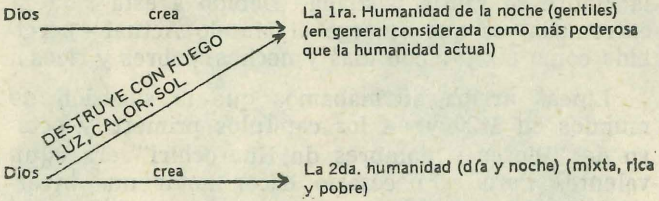
Líneas arriba afirmábamos que la sucesión de mundos en M20 y en los capítulos primero y octavo de "Dioses y hombres de Huarochirí" era equivalente. Pero es necesario hacer notar una inversión. En la sucesión de edades, de los capítulos primero y octavo, se describen con especial énfasis las características peculiares de los dioses creadores y

CUADRO No. 15

Mitos de Avila en los caps. I (3 primeros párrafos) y VIII

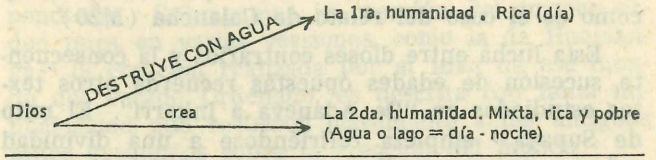


Mitos sobre gentiles. Adaneva, Roal * (panandino, S. XX)

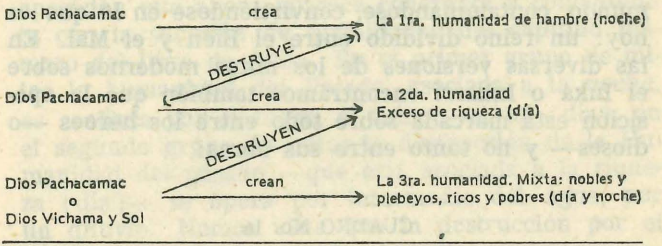


* Ver análisis sobre gentiles y Adaneva en Op. Cit. capítulo I, y sobre Roal en capítulo III.

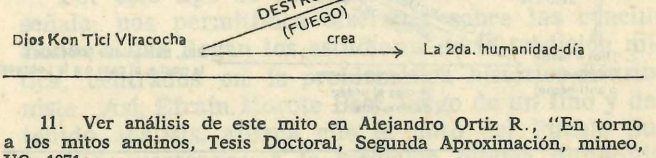
Mitos: Pueblo sumergido, Huaykiula (Huarochirí, S. XX)



Mito sobre Vichama (Calancha, costa central, S. XVII) (M 20) [11]



Mito sobre Kon Tici Viracocha (Betanzos, S. XVI, Cuzco) (M 22) [12]



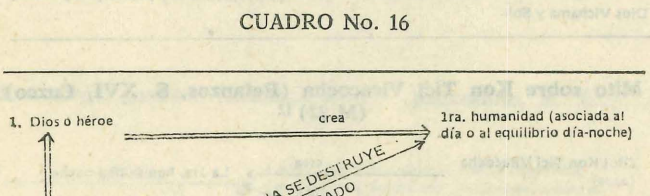
11. Ver análisis de este mito en Alejandro Ortiz R., "En torno a los mitos andinos, Tesis Doctoral, Segunda Aproximación, mimeo, UC, 1971.

12. Ver en Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", capítulo V, la manera como el mito M22 está relacionado con aquellos que tratan de los Señores del Lago; ver también Segunda Aproximación.

no tanto los mundos y sus cualidades. Así, las divinidades son opuestas unas a otras y no sus mundos como es el caso del relato de Calancha (M20).

Esta lucha entre dioses contrarios y la consecuente sucesión de edades opuestas recuerda otros textos estudiados en "De Adaneva a Inkarrí". El mito de Supaya [13] empieza refiriéndose a una divinidad pobre y a un mundo enteramente feliz. Luego, y esto ocupa la mayor parte del relato, se describe cómo su hijo, que es el demonio, lucha con su padre (dios). En esta contienda se va transformando el mundo, contaminándose, convirtiéndose en lo que es hoy: un reino dividido entre el Bien y el Mal. En las diversas versiones de los mitos modernos sobre el Inka o Inkarrí encontramos también que la oposición está marcada sobre todo entre los héroes —o dioses— y no tanto entre sus obras:

CUADRO No. 16



13. Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", capítulo II.

Las flechas marcadas doblemente indican el mayor énfasis que se da en el mito a la acción correspondiente. Subrayamos la creación del primer orden pues en varias versiones, como la de Huamanga,[14] la creación realizada por el Inka de ese mundo del Pasado Ordenado, es descrita con tanta minuciosidad que recuerda claramente a los antiguos mitos cuzqueños sobre la creación del mundo.

Si comparamos los esquemas del cuadro Nº 15 sobre los mitos de los gentiles, Adaneva, Roal, Pueblo Sumergido y de Huaykiula es posible notar una oposición que ahora aparece coherente y concordante con la sucesión de divinidades del capítulo primero del libro de Avila. En el primer grupo de mitos la humanidad del Pasado, asociada a la *noche*, es acabada por el fuego, el calor y el sol (día); en el segundo grupo de mitos la destrucción de la Humanidad del pasado —que está asociada a la riqueza (día)— se opera por intermedio del agua, por un diluvio. Hemos visto que la destrucción por el agua de una rica humanidad, constituye el tema central de los mitos del Pueblo Sumergido y de Huaykiula. También ha sido factible establecer que estos mitos están ligados a una antigua tradición huarochirana y, agreguemos, panandina.

Por este tipo de análisis, por los derroteros que señala, nos permitimos discrepar sobre las conclusiones a que llegan los estudiosos de la tradición mítica, centrados en la problemática histórico-difusionista. Así, Efraín Morote Best, luego de un fino y detenido análisis, afirma que el mito del Pueblo Sumergido pertenece a la tradición bíblica difundida

14. Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", capítulo VII.

por los europeos en los Andes; nos muestra de esta manera lo profundo que pudo haber sido la influencia española. Sin embargo, este tipo de aproximación metodológica no puede informar sobre el sentido interno de ese mito y sobre su nexo estructural con el resto de la tradición andina, sobre todo la antigua, la que difícilmente puede ser calificada de cristianizada, como son los mitos de Avila que hemos comparado con el del Pueblo Sumergido y su versión huarochirana de Huaykiula.[15]

Para terminar con el análisis comparativo del mito de Huaykiula, quisiéramos mostrar su proximidad con un relato contemporáneo de Pasco (sierra central del Perú):

PILLAO

Cerca de la hacienda Alcas, en las ruinas del pueblo Pillao, existen dos fajas de piedra en forma de serpientes, una blanca y otra roja. En ese pueblo no hay habitantes ahora. Cuenta la leyenda que había una mujercita en estado grávido, y en un sueño tuvo una revelación: en lugar del hijo que esperaba, daría a luz dos huevos de los cuales saldrían dos culebras; y que esos huevos los colocara en un mate. En sueños sucesivos una voz le dijo que no se asustara de las serpientes, porque serían sus hijos, y que los amamantara hasta cuando fueran grandes. Al cabo de un tiempo tuvo otro sueño en el que le avisaban que esas dos serpientes devorarían a los habitantes de este pueblecito, y que ella huyese, pero que lo hiciera sin volver la vista hacia atrás porque si no obedecía, se convertiría en

15. Efraín Morote Best, Op. Cit.

piedra. Y así sucedió, porque la mujer, al tiempo de irse, por instinto de curiosidad, volvió la vista, y quedó convertida en piedra, la cual existe actualmente. Las dos serpientes devoraron a los habitantes de dicho pueblo, muriendo la mayor parte y huyendo los otros. Una vez consumada esta matanza, las serpientes se dirigieron a otro pueblo, con el mismo fin; pero las matanzas que éstas realizaban llegaron a oídos de dos indios que salían de la montaña; hombres fornidos éstos, uno de ellos se llamaba Yunca Yucán y el otro, Tomás Ricapan. Ambos prometieron matar a las serpientes; y como sabían que las serpientes no ven a la salida del sol, las esperaron a esta hora, en las alturas de un cerro; y así fue como cortaron las cabezas de las serpientes que rodaron a un río que corre al pie del cerro, convirtiéndose ambas en piedras, las cuales existen en la actualidad. También los dos hombres están convertidos en piedras en dicho cerro y todos los arrieros que pasan por ese sitio les dejan puñados de coca y cigarros. Es cosa curiosa cómo el río al ser distinguido desde cierta distancia parece un río de sangre; pero al llegar a sus orillas se ve que sus aguas son cristalinas. También se cuenta que los pobladores de Pillao, en su huida, se llevaron la imagen de San Pedro, que era el patrón del pueblo, pero que dicha imagen desaparecía del lugar donde la llevaron y aparecía nuevamente en Pillao; y esto sucedió repetidas veces, hasta que optaron por dejarlo en las minas de Pillao, en una cuevita, después de haberle mandado decir su

misa; y actualmente se encuentra en ese sitio, donde es muy venerado, quedando del pueblo sólo ruinas.[16]

Es factible establecer una relación de tipo código entre el mito de Pillao y el del Pueblo Sumergido:

CUADRO No. 17

Mito del Pueblo Sumergido (diversas versiones, la de Waykiula inclusive)	**Mito de Pillao**
1. Un anciano extraño llega a un pueblo.	Dos serpientes nacen de una mujer en un pueblo (nacimiento extraño).
2. Revelación del extraño a la mujer pobre (o caritativa o viuda) de que él destruirá el pueblo.	Revelación a la mujercita por medio de sueños de que las dos serpientes devorarán a los habitantes del pueblo.
3. El extraño recomienda a la mujer que huya.	Recomendación —a través de un sueño— de que la mujer huya.
4. Recomendación a la mujer de no mirar tras sí.	Recomendación a la mujer de no mirar tras sí.
5. La mujer vuelve la mirada por curiosidad; ve el final del pueblo.	La mujer vuelve el rostro por curiosidad; ve el fin de los habitantes del pueblo.
6. La mujer se convierte en piedra.	La mujer se convierte en piedra.
7. Mensaje: Entre otras cosas, un objeto sagrado de piedra o roca.	Mensaje: Entre otras cosas, un objeto sagrado de piedra.

16. José María Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos, "Mitos, leyendas y cuentos peruanos", págs. 93-95, Ministerio de Educación Pública, Lima, 1947.

Estos dos mitos coinciden en un punto estudiado en "De Adaneva a Inkarrí", capítulo VII; nos referimos al motivo de la *mujer disminuida:* en el relato de Pillao se habla de "una mujercita"; en el del Pueblo Sumergido de una viuda, de una mujer pobre o de la novia "que va a la periferia del pueblo". En "De Adaneva a Inkarrí" establecimos que la mujer disminuida constituye un término intermediario entre dos órdenes opuestos. Por ejemplo en Adaneva, es la mujer de la divinidad creadora del mundo primero y madre del dios creador del mundo segundo. En el mito de Inkarrí, versión de Huamanga,[17] se afirma: "El padre del Inka fue el Sol, lo tuvo de una mujer ignorante, abandonada, hambrienta. Tal vez para que no sufriera le dio ese hijo...". Cuando analizamos este párrafo[18] pudo apreciarse que este mito aclaraba el rol de la madre pobre del héroe (o dios). La madre, que en ciertos mitos como en el de Calancha (M20) y en Wa-qon, resulta ser la Madre Tierra. Ella es pobre, ignorante, porque falta la acción del héroe cultural o del dios creador de una humanidad con cultura. Los mitos de Pillao y de Wa-qon constituyen una significativa variante con relación a Inkarrí: la mujercita de Pillao, la viuda (Wa-qon), resultan ser el término intermedio o mediador entre aspectos contrarios del Mundo Actual. Ver cuadro Nº 18.

En el primer mito, los wilka que son los futuros Sol y Luna, destruyen el ordenamiento antiguo; en el segundo relato son estos dos personajes (serpien-

17. Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", capítulo VII.
18. Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", págs. 157-158. Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", capítulo V; ver mito sobre los Señores del Lago.

CUADRO No. 18

Mito de Wa-qon Viuda: Madre de	Sol — día Luna — noche
(contemporáneo, Canta, Lima; otras versiones en Pasco y Huánuco	
Mito de Pillao Mujercita: Madre de	Serpiente blanca (día?) Serpiente roja (noche?)
(contemporáneo, Pasco)	

te roja, serpiente blanca) los que acaban también con un orden pasado.

Anteriormente establecimos, seguiendo numerosos mitos, que los lagos representan las potencialidades dobles y contrarias del mundo actual. Así, es una creencia popular en la región wanka que es en el lago donde moran los Amaru o Amalu —serpiente sagrada—, el uno blanco, el otro negro; el primero simboliza las nubes blancas, el buen tiempo; el segundo, al contrario, evoca a las nubes negras y al mal tiempo.[19] Esta creencia y este mito son muy próximos al de Pillao. Pero este último no especifica, a diferencia de las serpientes sagradas de los wankas, qué aspecto del mundo simboliza cada una de ellas. Los amalus de Pillao están al borde del río, a manera de testigos dobles y mudos del comienzo del Mundo Presente. Si a las dos serpientes se agregan los dos hombres petrificados y contrarios a las primeras, se obtiene la cifra *cuatro*. *Cuatro* y *dos* son números plenos de sentido a diversos niveles de la realidad andina: al mundo del Presente también se

19. Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", capítulo V; ver mito sobre los dos Amaru (M29a).

le ha llamado *Tawan*tinsuyo y casi todas las comunidades andinas están divididas en *dos* partes (alto y bajo) y a su vez en *cuatro* partes o "barrios" antagónicos, rivales y, al mismo tiempo, complementarios. Los números míticos, símbolos del Presente, reflejan así un ordenamiento social equivalente.

En la región de Cajatambo recogimos un relato análogo al de Pillao y que en cierto sentido justifica y refuerza la relación entre los mitos wanka sobre los dos Amaru (M29a) y el de Pillao, entre éstos y los de Wa-qon e Inkarrí:

Ishkay atoq wiqsa

Huk uksa warmi de las qalqa, llakuas, ridashqan thethusqanmanan musiansun.

—Kay mundoqa qeshianmi, apuranchiaymi y vultanqa. Iskay atoq kashunchi; en tu patha poquythan ishkuy atoq, huk yura y huk yana.

Parló un musiaq unay.

Unay aywashun los killas may piwaq warmi llakin. Shayshonqa shamun huk musiaq unay nina:

—Huspichi qam, ana tikrar tu uma. Qamqa wawas ishkar atoq, lapan michonqa kay munduta huk wara y huk pasak.

Lapan nuna sirbikoq y qellayniyoq imaypish ushakanqame.

Shaymi waqar warmeqa ruashan kipin y aywakun. Pay aywaychapten wiyaychun muyuchan alpa. Hanan qalqapita warmeqa mushiarqa paqash y tikrarin. Rikarin timpur el mundu: huk

atoq yana aywathian hanapan, y huk yuraq baqaythian yaku —mar— ruriman. Taqay markakuna aywaythian atoq yuraq michuychan nunakunata. Mansakushqa aywakun, y nunakuna kutikunan en rumi. Kanan qalqa apan run y kuka.

Hanan atoq michun lapan markakunanta de este mundu, y lapan qallayniyoqta. Kayta richaychur warmeqa sarichun alalay tikraychu en rumi. Saymi warmipa apansi kukata runta.

Nunakuna riman: ishkay atoq tinkurqonshi en Laurikocha. Tokaykuna kaychan wiray wira. Huk nuna ishpikarun currichur llamalanwan y surinkunawan, y lapan animalkunawan shamunan laurikochaman. Chaychurqa qamaychu manakaq punun. Ishkay atoq kuyusin minata:

—Toqay nuna wanushqa, kananqa wauqey parlashun, qamaychur.

—Lapan markakunatan noqansi michunchi. Huk nunakuna yurinqa, otru mundu, lapan kolor yuraq nunakuna, kananqa latinmi y arunmi kanan michunampaq. Aku upiaschun yakuta wawqey.

Nuna punuychanga sharkurkun, kumaychun yakuman-kuchaman. Auqanqen. Say nuna maman munantsu yarqamunanta. Kanankama ishkay atoq kaychan saychoq. Imaypish yarqamauptin kay mundu ushiakanmi. Taqay nunapitam noqanshikuna askame kansi. Paymi.

Santa Rosa de Rapaz, Cajatambo.
Informante: Amadeo Alejo Núñez, de unos 45 años de edad.
Setiembre 1975.
Recopilación: Alejandro Ortiz R.

LOS DOS ZORROS DEVORADORES (M29)

(Traducción)

Una pobre mujer de las alturas, una llakuas, quedó encinta sin saber de quién.

—El mundo está enfermo, avanza y se va a voltear. Dos zorros has de tener; en tu vientre están madurando dos zorros, uno blanco y otro negro.

Así habló un sabio antiguo.
Cuando pasaron los meses, como cualquier mujer, sufrió. Entonces vino el sabio y le dijo:

—Has de huir sin voltear la cabeza. Tus hijos, los dos zorros, van a comerse este mundo; durante un día y una noche. La gente por ambiciosa y rica ha de acabarse.

Llorando la mujercita hizo su carga y partió. Cuando empezó a caminar se sintió un terremoto. Ya en la altura no pudo resistir a la curiosidad y volteó. Vio cómo hervía el mundo; el zorro negro iba hacia la cordillera, el otro, el blanco, bajaba y se hundía en el mar. En los pueblos de abajo corría el zorro blanco comiendo a la gente y haciendo huir a los hombres que se convertían en piedra, en cerros a los que ahora dejamos alcohol y coca.

El zorro de arriba se comía a los pueblos de este mundo, a los ricos de las épocas antiguas. Cuando vio todo eso, la mujer tomó frío y se convirtió en piedra. También a ella le llevaron alcohol y coca.

Dicen que en la puna de Lauricocha se encontraban los dos zorros. Estaban bien gordos de

tanto comer. Un solo hombre se había salvado. Corriendo con su llama, con sus hijos, con sus animales, había llegado también a Lauricocha. Allí se echó y fingió dormir. Entonces los dos zorros remecieron al hombre:

—Está muerto —dijeron—, podemos hablar, podemos conversar. Descansemos hermano zorro.

—El mundo hemos comido. Otro mundo va a empezar; con hombres blancos va a ser; mezclado será. Ya no serán tan ricos; tendrán que sufrir y trabajar para poder comer. Pero vamos a tomar agua, hermano.

Ahí cuando estaban bebiendo agua, el hombre se levantó y los empujó al lago. Los hundió. El hombre, dicen, no les permitió salir del lago. Hasta hoy se encuentran en ese lugar los dos zorros; si alguna vez logran escapar, el mundo se acabará. Por este hombre hemos aumentado; fue nuestro abuelo.

En la acción de este relato parecen converger diversos aspectos de mitos revisados anteriormente. Por ello vamos a realizar un examen de cada una de las partes del mito de los dos zorros:

"Una mujer de las alturas, una llakuas, quedó encinta sin saber de quién".

Es la madre de los que acaban con el orden del Pasado, los dos zorros. Estamos aquí nuevamente ante el motivo de la mujer disminuida (pobre; madre de uno de los héroes o dioses de un nuevo Presente).[20] Ser de las alturas, ser pastor, suele conside-

20. Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", capítulos II y VII.

rarse despectivamente en los valles de la sierra de Lima. El término *llakuas* señala, en esta región, a la gente del altiplano, a los pastores.

También en algunas partes de la sierra de Lima se utiliza un concepto opuesto, el que designa a los agricultores de la quebrada: *wari.* De esta manera en la sierra de Lima existe una tendencia a marcar la oposición pastor/agricultor con las siguientes connotaciones:

CUADRO No. 19

Llakuas	Wari [21]
altura	bajo
pastor	agrícola
advenedizo	antiguo
despreciado	prestigioso

> *"—El mundo está enfermo, avanza y se va a voltear. Dos zorros has de tener... Has de huir sin voltear... Los dos zorros van a comerse este mundo durante un día y una noche. La gente por ambiciosa y rica..."*

El mundo al revés. Es una expresión de Huamán Poma para referirse al orden, o más bien al desorden impuesto por los españoles. En Vicos, Callejón de Huaylas, existe toda una teoría sobre la inversión

21. Pierre Duviols ha señalado la vigencia y los múltiples significados de estos dos pares de conceptos, en su artículo "Huari y llacuaz", Revista del Museo Nacional, Tomo XXXIX, Lima, 1973.

de los órdenes. Así el Presente es concebido como igual al Pasado, pero al revés, "volteado".[22]

Como se puede apreciar en el cuadro siguiente —que refleja una relación de tipo código— los dos zorros descritos cumplen la misma función que las dos serpientes del mito de Pillao. (Ver cuadro Nº 20)

Hijos de la mujer disminuida, los zorros y las serpientes cumplen la misma función destructiva. La oposición de colores se mantiene aunque con una variación: *blanco* y *rojo* para las serpientes y *blanco* y *negro* para los zorros. Así, las dos parejas de colores parecen ser equivalentes entre sí.

El zorro en los cuentos andinos representa los extremos de la inteligencia, los extremos negativos: cazurro, ambicioso, es tan *zorro* que siempre termina *castigado*. En el mito de Huatyacuri, los dos zorros saben y evidencian, dan la clave al héroe Huatyacuri de la enfermedad y próximo fin de un mundo rico en apariencia. En este sentido, la inteligencia está al servicio de la destrucción, de un Pachacuti en su primer movimiento: el de la devastación. Los dos zorros del mito de Cajatambo, no dan la clave a nadie, son ellos mismos los agentes del cambio, del Pachacuti.

El que sea dos el número de zorros que actúan negativamente —zorro de arriba y de abajo, blanco y negro, según el mito— da la impresión de totalidad: entre las parejas o *yanantin* alto y bajo, entre lo blanco y lo negro, ¿qué resta? Sólo una línea divisoria, un punto medio, un *chaupi* mediador

22. Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", capítulo I.

CUADRO No. 20

Mito de Pillao (Junín)	Mito de los dos zorros (Rapaz-Lima)
Una mujer disminuida pare	
Dos serpientes (blanca y roja) Revelación por sueños del fin del pueblo	Dos zorros (blanco y negro) Revelación por "un sabio antiguo" del fin del mundo
La mujer disminuida huye	
No debe voltear	
Voltea por curiosidad y por ello	
Se convierte en piedra	
	Que es objeto de culto
Las dos serpientes devoran al pueblo	Los dos zorros devoran al mundo
Encuentro en las alturas de un cerro. Fin de las serpientes, decapitadas por dos hombres, y precipitadas al río	Encuentro en la puna. Fin de los zorros, ahogados por nuestro ancestro en el lago de Lauricocha
Las dos serpientes se convierten en piedra	
Los dos hombres se convierten en piedra, objeto de culto.	El hombre —nuestro ancestro— se convierte en piedra, hoy objeto de culto.

que podría ser Huatyacuri[23] o los héroes del mito de Cajatambo y de Pillao o, genéricamente, el hombre. Así estaríamos en estos dos mitos ante una actuación en la totalidad del saber, de la inteligencia negativa, mediada sólo por un héroe o por el hombre.

Cada uno de los términos de la pareja (los dos zorros, las dos serpientes) es, simultáneamente, distinto y opuesto, semejante y equivalente, el uno con respecto al otro. El uno va o proviene de arriba; el otro, viene o se dirige hacia abajo del mundo; uno es blanco; el otro, negro o rojo. Pero, al mismo tiempo, saben lo mismo o su saber es equivalente: el uno afirma (en el mito de Huatyacuri) que la mujer de un falso dios tuvo contacto sexual indirecto con un hombre; el otro zorro cuenta que la hija de un hombre poderoso muere de deseos de tener relaciones sexuales con un hombre. En los dos casos se expresa, de esta suerte, que las inclinaciones sexuales indebidas de mujeres relacionadas por parentesco o alianza con un personaje poderoso, son la causa del desequilibrio y del próximo fin de ese mundo del Pasado. En el mito de Cajatambo los dos zorros son también opuestos pero de una manera que puede ser calificada de relativa: el blanco va hacia lo bajo, hacia el mar; el negro sigue, contrariamente al otro, un camino ascendente. No obstante ambos desempeñan un mismo rol, destruyen una humanidad del Pasado.

Es notable la inversión de los términos de colores ligados a los zorros en el mito de Cajatambo. Hemos visto en "De Adaneva a Inkarrí" que el blan-

23. El mito de Huatyacuri, recogido por Avila, lo analizamos brevemente en "De Adaneva...", capítulo VI.

co se halla vinculado a lo alto; y el negro, a lo bajo. Como ambos animales dan una vuelta completa hasta encontrarse en un lago, no debería de afirmarse que uno de ellos suba o baje. No obstante, el relato subraya que el zorro blanco baja hacia el mar y el negro sube hacia la cordillera. Esta excepcional inversión (blanco-bajo, negro-alto) describe un Pachacuti, es decir, una inversión de los términos de un ordenamiento, de un Pacha. La inversión de las asociaciones constituye, además, un anuncio del Mundo Nuevo que es siempre concebido al revés del precedente. El Pachacuti está acompañado según la tradición oral andina por grandes cataclismos geológicos y por la inversión del orden normal, por el caos. Así, describiendo el cambio violento de un mundo a otro, en la versión de Huamanga del mito de Inkarrí,[24] se muestra cómo se unen, en esos momentos de caos, términos que son antitéticos:

> *"Pero la Luna y el Sol se juntaron, el toro y el Amaru. El mundo avanzó. La tierra tembló..."*

Y ese mismo mito muestra, figurándose, el fin de este Presente, una inversión de términos del orden del Presente:

> *"Ese día amanecerá en el anochecer, los reptiles volarán. Se secará la laguna de Parinacochas..."*

No es entonces de extrañar que los zorros devoradores, los del Pachacuti, posean características inversas a las del mundo ordenado.

24. Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", capítulo VII.

Así, en el mito de Pillao, en el de Cajatambo, en el antiguo mito de Huatyacuri, en el de Wa-qon, dos personajes contrarios, pero complementarios, anuncian o ejecutan el fin de un ordenamiento pasado. Son agentes, por ello, de un próximo Presente y símbolos del mismo:

CUADRO No. 21

Mito de Huatyacuri (Huarochirí, S. XVI)	**Mito de los dos zorros** (Cajatambo, S. XX)	**Mito de Pillao** (Junín, S. XX)	**Mito de Wa-qon** (Canta, S. XX)
Un zorro de arriba y un zorro de abajo	Un zorro blanco y un zorro negro	Una serpiente blanca y una serpiente roja	Willka hombre (futuro sol: día) Willka mujer (futura luna: noche)
Dan la clave a un hombre pobre de la destrucción de un mundo pasado, falsamente rico.	Destruyen un mundo de excesiva riqueza.	Destruyen el Pueblo del Pasado.	Destruyen –indirectamente– a Wa-qon, señor del mundo del Pasado y la noche.

"Ahí cuando estaban bebiendo agua... los empujó al lago. Los hundió. Ese hombre, dicen, no les permitió surgir del lago. Hasta hoy se encuentran los dos zorros; si alguna vez logran escapar, el mundo se acabará"

Según numerosos mitos sobre el origen de los lagos, los dueños o señores de éstos representan las

cualidades mixtas y contrarias al Presente.[25] Este debe de ser también el significado que posee el lago en el relato de Cajatambo: son dos zorros opuestos y complementarios que allí habitan hasta el día que este Presente termine. Sumergidos en el lago ambos animales garantizan el ordenamiento actual.

Que el lago sea símbolo y garantía del Presente, concuerda con la sucesión de divinidades y de las eras que son descritas en los capítulos primero y octavo del texto de Avila (ver cuadro Nº 14). En esos mitos se afirma que la divinidad actual venció a la divinidad de la era pasada; por medio del *agua* "enfrío" a su enemigo, Huallallo Carhuincho, que se defendía con fuego. El lugar donde quedó derrotado Huallallo Carhuincho se transformó en un *lago*. Este lago es, en consecuencia, testimonio y símbolo del tiempo Presente. Agua y lago representan la vida en el Presente y la sucesión actual de día y de noche.

25. Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", capítulo V.

CAPITULO II

AGUA

Yanañamca Tutañamca, el dios que va por el camino negro y nocturno; Huallallo Carhuicho, vinculado con el fuego, la luz y el día; Pariacaca, la síntesis, creador y ordenador de un mundo mixto de fuego y de oscuridad, de luz y de tinieblas. Dios de agua y el agua misma representando la tensa dualidad del Presente, de este Pacha.* Tal vez debido a esta ambivalencia, para explicarla, se concibe a menudo la creación del Presente de dos modos simétricos y contrarios: de un valle a otro, de una comunidad a otra se afirma que el mundo actual surgió luego de un cataclismo (no se utiliza ya el término equivalente de Pachacuti), con las característi-

* Estas divinidades se definen así, de manera relacional. En otros mitos que analizaremos más adelante, Pariacaca, por su situación en el relato, tendrá un valor diferente.

cas de un diluvio o bien de una apocalíptica lluvia de fuego.

Hemos señalado en otro momento el posible significado del surgimiento del mundo actual luego de un Pachacuti de fuego: el Pasado está, en los relatos, ligado a la noche, a la naturaleza; el Presente, al día y a la cultura. Así, la aparición del sol —o de varios soles— marca el fin de un mundo sin cultura o inverso al ordenamiento cultural actual.[26] Cuando ese mundo del Pasado es percibido, contrariamente, como un mundo de excesiva riqueza (de luz, de fuego) termina sepultado por un diluvio de agua. Es el caso de los mitos del Pueblo Sumergido. Pero no siempre estos términos se encuentran ligados entre sí: en algunos casos los relatos muestran un pasado excesivamente rico que acaba por el fuego. En ellos se está marcando así el hecho de que el Pasado tenía una forma de anticultura o de hipercultura. El fuego destructor y creador indica de esa manera el nacimiento de la cultura humana, de la verdadera cultura. Lo genérico, repetimos, es que se destruye el mundo de excesiva riqueza (luz) por el agua. Un ejemplo tomado de Avila, nos muestra esa apreciación:

EL DILUVIO (*)

Lo que ellos cuentan es como sigue: en tiempos antiguos este mundo estuvo en peligro de desaparecer. Un llama macho que pastaba en una montaña con excelente yerba, sabía que la Madre Lago (el mar) había deseado (y de-

26. Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", capítulo III.
* No es ésta la única versión de Avila en que se describe el Diluvio. Ver Avila, capítulos XXV y XXVI.

cidido) desbordarse, caer como catarata. Este llama entristeció; se quejaba: "in, in", diciendo lloraba, y no comía. El dueño del llama, muy enojado, lo golpeó con una coronta de choclo: "Come, perro —le dijo— tú descansas sobre la mejor yerba". Entonces el llama, hablando como si fuera un hombre, le dijo: "Ten mucho en cuenta y recuerda lo que voy a decirte: ahora, de aquí a cinco días, el gran lago ha de llegar y todo el mundo acabará", así dijo, hablando. Y el dueño quedó espantado; le creyó. "Iremos a cualquier sitio para escapar. Vamos a la montaña Huillcacoto, allí hemos de salvarnos; lleven comida para cinco días", ordenó, dijo. Y así, desde ese instante, el hombre se echó a caminar, llevando a su familia y al llama. Cuando estaba a punto de llegar al cerro Huillcacoto, encontró que todos los *animales* estaban reunidos: el puma, el zorro, el huanaco, el cóndor, todas las especies de animales. Y apenas hubo llegado el hombre, el agua empezó a caer en cataratas; entonces, allí apretándose mucho, estuvieron hombres y animales de todas partes, en el cerro de Huillcacoto, en un pequeño espacio, sólo en la *punta,* hasta donde el agua no pudo alcanzar. Pero el agua logró tocar el extremo del rabo del zorro y lo mojó; por eso quedó ennegrecido. Y cumplidos los cinco días el agua empezó a descender, se secó; la parte seca creció; el mar se retiró más, y retirándose y secándose mató a todos los hombres. Sólo ése de la montaña vivió y con él volvió a aumentar la gente, y por él existe el hombre hasta hoy. Y nosotros bendecimos esta na-

rración ahora; los cristianos bendecimos ese *tiempo del diluvio,* tal como ellos narran y bendicen la forma en que pudieron salvarse, en la montaña Huillcacoto.[27]

El mito no describe un opulento pasado. Tan sólo insinúa que ese mundo fue rico porque una llama macho pastaba entre yerbas excelentes. Sin embargo, es factible aproximar este relato a los que muestran el fin, por medio del agua, de un pasado de excesiva riqueza. Entre el mito del Pueblo Sumergido, el del fin de Waykiula y el del capítulo III de Avila podemos establecer una relación de tipo código:

CUADRO No. 22

Mito del Diluvio (capítulo III, Avila)	**Pueblo Sumergido** (diversas versiones)
Alguien de inesperado (un forastero, un pobre, una llama)	
que conoce designios sobrenaturales	que resulta ser dios
(y) comunica	
a un hombre	a una mujer
Que el Mundo, que el Pueblo va a ser destruido	
El hombre huye, con sus pertenencias, hacia arriba	La mujer huye, con sus pertenencias, hacia arriba
viene el diluvio	
a partir de un lago	del cual se forma un lago
Fin del Mundo, del Pueblo, comienzo del Presente, del Nuevo Mundo	

27. Francisco de Avila, Op. Cit. capítulo III, pág. 31.

Si bien Avila (capítulo III) no describe una antigua humanidad en exceso rica, al estar unida por el código con la del Pueblo Sumergido, nos está indicando una preocupación próxima a este segundo mito. Preocupación que no se refleja tanto en el argumento, sino más bien a nivel código.

A pesar de haber sido posible de establecer un código común entre ambos mitos, el de Avila (capítulo III) nos muestra diversos aspectos que no son comparables con el del Pueblo Sumergido. Después de la huida hacia arriba del hombre con su llama, se encuentra con todos los animales en la montaña de Huillcacoto. Esta secuencia guarda una cierta analogía con el tema de la reunión de las huacas en Anchicocha del mito de Cuniraya:

CUADRO No. 23

Mito del Diluvio (capítulo III, Avila)	**Mito de Cuniraya** (Avila y versión moderna)
Reunión de animales y del hombre en una montaña: Huillcacoto	Reunión de huacas ricas y una pobre en una puna: Anchicocha
Van a reproducirse, constituyen el **Presente que nace**	Van a desaparecer —a "huir"—, son el **Pasado que nace**

En el mito del Diluvio —Avila, capítulo III— encontramos un episodio que adquiere sentido si lo comparamos con lo que constituye todo un tema en varios mitos estudiados en el capítulo anterior. Nos referimos al tema de los zorros anunciadores del Pachacuti o vehículos de la destrucción del Pasado.* En el mito del Diluvio, el zorro es el único animal que estando en el cima de Huillcacoto, hunde su cola en el agua destructora. Así este animal se sitúa entre dos fases del Pachacuti, entre el germen de la vida del Presente y el agua de la muerte del Pasado. Otro animal, la llama, ocupa un lugar que, en cierta medida, es simétrico y opuesto a esa función del zorro: gracias al primer animal, el hombre va al Huillcacoto, germen de vida, mientras que el zorro es el que une ese lugar con el agua aniquiladora:

CUADRO No. 24

	Llama		Zorro	
Pervivencia del Pasado	⟶	Huillcacoto: punto de encuentro entre el Pasado y el Presente	⟶	Muerte del Pasado

Ambos animales sirven de nexo y de puente entre un mundo y otro; de esta manera son símbolos del Pachacuti, de su ambivalencia: destructora y creadora, término y continuación. Estos episodios vinculan el mito del Diluvio (Avila, capítulo III) con los de Huatyacuri, Cajatambo y Pillao:

* Ver mitos de Huatyacuri, Cajatambo y Pillao.

CUADRO No. 25

Mito de Huatyacuri (Avila, Siglo XVI)	**Mito de Cajatambo** (Siglo XX)	**Mito de Pillao (Junín, Siglo XX)**	
Zorro de arriba	zorro blanco	serpiente blanca	
zorro de abajo	zorro negro	serpiente negra	→ dan la clave o son los agentes de la destrucción del Pasado (Pachacuti en su aspecto negativo)

Mito del Diluvio (Avila, capítulo III, S. XVI)

Llama (animal doméstico)	→ nexo entre el Pasado y la vida	(Pachacuti en su aspecto positivo)
Zorro (animal silvestre)	→ nexo entre la vida y la muerte del Pasado	(Pachacuti en su aspecto negativo)

En este cuadro es posible apreciar en qué sentido la función del zorro, en el mito del Diluvio (Avila, capítulo III), es análoga a la de los mitos allí comparados. Confirmamos así el planteamiento del capítulo anterior: el zorro simboliza los aspectos negativos del Pachacuti y, en general, en la narrativa andina, este animal representa el saber fatal, la inteligencia al servicio de la destrucción. En el mito que nos ocupa, por contraste sin duda, se describe a un animal doméstico, la llama, que *sabe* lo que va a ocurrir, inteligencia que pone al servicio de la salvación y de la continuidad del hombre a través del tiempo y a pesar de los Pachacuti que renuevan y fragmentan el universo. Esta idea mítica de la per-

vivencia del Pasado en el Presente constituye uno de los aspectos centrales de "De Adaneva a Inkarrí".

El agua, símbolo del Presente, síntesis de los mundos pasados de la Noche y del Fuego. Este valor doble del agua lo encontramos con claridad en la mitología huarochirana antigua y moderna. En otras regiones andinas apreciamos una oscilación entre el agua y el fuego concebidos como elementos que están en el origen de la creación del Presente. Como explicábamos líneas arriba, estos dos polos estarían marcando la concepción dual del Presente. Diversos relatos antiguos muestran cómo el origen del mundo actual está vinculado al agua. Anello Oliva y Garcilaso describen cómo surge el mundo actual luego de un diluvio.[28] En los mitos de Naylamp[29] y Manco Cápac,[30] el fundador del Mundo Presente y héroe cultural surge del mar o del lago. En estos casos podría ser —aunque es imposible afirmar con certeza pues no contamos con la variedad de versiones y el contexto ritual de Huarochirí— que el agua tenga un valor de síntesis semejante al de los mitos de Huarochirí que estamos analizando. En el mito que transcribe Juan de Betanzos,[31] se describe a Kon Tici Viracocha como una divinidad indiferente: es creadora y destructora de humanidades sucesivas.[32] Cada vez que Kon Tici Viracocha empren-

28. Anello Oliva, "Historia del Perú y varones insignes en Santidad de la Compañía de Jesús" por el padre... de la misma Compañía, Ed. J.F. Pazos Varela y Luis Varela Orbegoso, Lima, 1895.
Inca Garcilaso de la Vega, "Comentarios Reales de los Incas", Emecé Editores, Buenos Aires, 1943.

29. Miguel Cabello de Valboa, 1586, "Miscelánea Antártica", Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1951.

30. Inca Garcilaso de la Vega, Op. Cit.

31. Juan de Betanzos, 1551, "Suma y narración de los Incas", Biblioteca de Autores Españoles; Madrid, 1968.

32. Sobre el tema de la indiferencia de los dioses, ver Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", final del capítulo III.

de una destrucción seguida de una creación, sale del lago. Así, en este mito, el agua no está asociada específicamente a ninguna época, es tan sólo la morada de la divinidad que ejecuta los Pachacuti. En cierto sentido da nombre a Kon Tici Viracocha (vira: espuma; cocha: lago, "Espuma del mar o del lago"). En estos relatos el agua o lago encierra una doble potencialidad: a partir del lago surge el que va a crear un mundo del Pasado ligado a la noche, y luego otro de luz y de noche. De esta manera el valor simbólico de los lagos es el mismo que señalamos en "De Adaneva a Inkarrí" (capítulo V). En este cuadro hemos reunido las variaciones y coincidencias sobre el significado de los elementos agua y fuego en diversos mitos. (ver cuadro Nº 26).

En el mito de Manco Cápac se relata el surgimiento del *lago* Titicaca de dos divinidades del Presente, Manco Cápac y su mujer Mama Occllo. Ambos también pueden ser considerados héroes culturales. El uno representa lo masculino, el sol; la otra, su mujer, lo femenino y la luna. De esta manera, en el antiguo mito cuzqueño se está insinuando, cómo en los relatos sobre los Señores del Lago, que el lago, al menos el Titicaca, encerraba en el principio de los tiempos dos potencialidades opuestas y complementarias del Presente: lo femenino, ligado a la luna (noche) y lo masculino, relacionado con el Sol (día).

Un mito proveniente de Paruro, Cuzco, explica la génesis del agua:

EL ORIGEN DEL AGUA

En los tiempos remotos no tenían agua ni Paruro ni todos los otros pueblos que existen.

CUADRO No. 26

Mitos de Huarochirí	=	**Agua** (lago y lluvia), símbolos del Presente, síntesis de dos mundos anteriores, los que están asociados a la noche y al día, respectivamente.
Mito de Naylamp (Cabello de Valboa), Manco Cápac (Garcilaso) Diluvio (Anello Oliva, Garcilaso)	=	**Agua** (lago) ligado a la divinidad creadora del mundo Presente.
Kon Tici Viracocha (Betanzos)	=	**Agua**, vinculada a la divinidad indiferente creadora y destructora de mundos opuestos entre sí (asociados a la noche y al día respectivamente).
Señores del Lago (diversos mitos)	=	**Agua** (lago, lluvia) contiene y simboliza las fuerzas contrarias del Presente (día, noche, fertilidad, infertilidad, bien, mal).
Mitos actuales panandinos — Pueblo Sumergido	=	Destrucción por agua de un mundo del Pasado. El **lago** simboliza el Presente.
Mitos actuales panandinos — Destrucción de los gentiles, Adaneva (Callejón de Huaylas).	=	Destrucción por **fuego** de un mundo del Pasado. **Fuego** (Sol) símbolo del Presente.

El mundo estaba sediento, las piedras se chocaban unas con otras. Un día los pumas bajaron al pueblo pidiendo comida. La gente clamaba y es por eso que surgieron los dos jefes mandones. Mandón Segundo llegó con una honda labrada, con flores y una *lliklla* cuyos

vivos colores y belleza espantaron al pueblo. Subió hasta la laguna de *Makpi* y con un poronguito sacó agua. Llevó el poronguito al cerro Waman-Marca. Después llegó al mismo Waman-Marca el otro Mandón. Venía con una *lliklla* bordada con los colores del arco iris y con una honda poderosa. Traía el agua oculta en su pequeño porongo. Dicen los antiguos que cuando se juntaron, mirándose, midiéndose, hablaron así, se preguntaron así:

—¿Qué traes en tu porongo?

—Chicha para la sed, chicha para la fiesta.

—¿Y tú que traes?

—Trago para la sed, aguardiente para la fiesta. Entonces antes de brindar, regaron al abismo con un poco de bebida. Y luego se pusieron a tomar juntos. Fue así como cayó la primera lluvia. Dicen que cuando se emborrachan hacen zumbar y golpear sus hondas y puede caer granizo o una lluvia fuerte. Pero la lluvia no bastaba. La gente se quejaba. Faltaban los terrenos de regadío. Fue así que pasó por estas tierras, Inka Cuzco. Vio que la gente sufría. Entonces habló:

—Quiero que me traigan a este pueblo, siete princesas, ñustas.

Pero el gentil que lo aborrecía le trajo siete cuernos:

—Aquí están sus siete princesas, Inka Cuzco.

Con cólera dicen que Inka Cuzco lanzó con su honda los siete cuernos. Cayeron en el sitio

que nosotros conocemos como Pumacanchi. Allí se convirtieron en las siete fuentes o puquiales que existen en ese sitio. Esos fueron los primeros puquiales.

Por el enojo (del inka) esos manantiales dan poca agua. Así pasamos la vida.[33]

(Recogido por Alejandro Ortiz Rescaniere en Cuzco en 1969. Informante: Avelindo (?) Gandia, natural de Paruro, de unos 45 años de edad).

Este mito relata el origen de dos manifestaciones del agua. La lluvia del cielo y las fuentes de la tierra. Ambas creaciones se realizan en dos momentos sucesivos y diferentes. Tienen por objeto el colmar las necesidades agrícolas de Paruro y, por extensión, del mundo. En una primera época, la tierra estaba sedienta, sin agua. Por el clamor de los hombres, aparecen dos "mandones" que producen las primeras lluvias en las alturas de Waman-Marka, "El pueblo del halcón" (en la actualidad se cree que las lluvias vienen de ese lugar). Pero la lluvia no era suficiente debido a la imperfección de la obra de los mandones. Surge entonces Inka Cuzco, creador de los manantiales, fuentes de agua para el regadío.

Este mito da una clara importancia al principio de la dualidad: dos personajes creados de dos tipos de agua —y con ello, indirectamente, de dos tipos de tierra de cultivo—, dos originadores de la lluvia

33. Don J.M.B. Farfán publicó una variante parcial de este mito en "Colección de textos quechuas del Perú", Revista del Museo Nacional, Tomo XXXIII, Lima, 1963.

—"la que cae cuando se emborrachaban"— (una positiva y otra negativa con respecto, sin duda, a la agricultura). Inka Cuzco sucede a los mandones para completar y superar la obra anterior. Uno de los aspectos medulares y representativos del mundo de hoy —el agua— es percibida en este mito de una manera contrapuesta, dialéctica.

Entre los mitos del Diluvio, del Pueblo Sumergido, del Origen del Agua y el de los Señores del Lago podemos apreciar diversos matices del valor simbólico del agua:

CUADRO No. 27

Mito del Diluvio (Avila) Mito del Pueblo Sumergido (diversas versiones)	El Mundo del Presente es originado luego de un diluvio de agua
Mito del Origen del Agua (Paruro)	El agua se manifiesta en el mundo de hoy de manera dual (positivo-negativa, de arriba y de abajo)
Mito sobre los Señores del Lago (diversas versiones)	El agua encierra los aspectos contrarios del mundo actual (positivos-negativos) y se manifiesta también de manera dual.

La manera como se juntan por primera vez los dos mandones recuerda el encuentro del zorro de arriba y el zorro de abajo del mito de Huatyacuri. Ambos zorros se preguntan mutuamente por el mundo que cada uno representa —el de arriba y el de abajo—. La respuesta es esencialmente la misma: se da cuenta de la "enfermedad" o declinación de un orden que acaba. Este diálogo marca el comienzo

del fin de ese Pasado y el surgimiento del Presente. Los dos también se interrogan:

—"¿Qué traes en tu porongo?"

Las dos respuestas asimismo son equivalentes: ambos traen bebidas ceremoniales que van a originar la lluvia. Este encuentro y diálogo marca, como en el mito de Huatyacuri, el advenimiento de un mundo mixto.

La segunda secuencia del mito del Origen del Agua constituye una variante bastante alejada de los mitos sobre el héroe cultural Inkarrí. En el relato sobre la creación del agua, Inka Cuzco no es un personaje central —como en Inkarrí— es tan sólo uno de los creadores del ordenamiento actual. No hay un enemigo, un Inka Español, destructor del pasado cultural y creador de un mundo inverso al anterior. Existe sin embargo una oposición, la de Inkarrí Cuzco/Mandones que no es tanto temporal sino que podría calificarse de clasificatoria del agua:

CUADRO No. 28

Mito del Origen del Agua

Mandones: Lluvia (cielo)	/	Inka Cuzco: Manantial (tierra)
← **Mito de Inkarrí** (diversas versiones)		↑ ↓
Inkarrí: Humanidad del pasado, cultura	/	Inka español: Humanidad del Presente, anticultura

En un mito proveniente de Casta, distrito perteneciente a la provincia de Huarochirí, recogido re-

cientemente por nosotros, se aprecia la manera cómo están ligadas las divinidades del Presente al agua:

SOQTA KURI

En los tiempos antiguos había una serpiente. Ella gobernaba sola, era la única dueña. Su palacio quedaba en Chaclacayo. La serpiente exigía que le ofreciesen todos los días una persona tierna. La serpiente se la comía. Si no le pagaban, salía la serpiente y quemaba los campos de cultivo, los hacía arder. Apenas si había en la antigüedad agua.

La gente estaba ya cansada de tanto sacrificio. Sufría mucho. Un día le rogaron a los tres rayos. Al llamado se reunieron los tres: Yañan Kuri vino de Huanso (distrito al Oeste del pueblo de Casta) mal vestido, viejito, todo pobre. A él lo despreciaron los otros dos rayos. Wambo vino de Chaclla (distrito al Noroeste del pueblo de Casta), ni lo miró, y el joven Soqta Kuri, el menor, tampoco no le habló ni le miró. Soqta Kuri llegó muy elegante. Era el más rico, vino de *Kuri Pata* (a diez kilómetros al Este del pueblo de Casta donde se encuentran unas ruinas).

Soqta Kuri dijo: "A esa serpiente yo la destruyo con uno solo de mis rayos".

Le mandó un rayo, pero erró.

Wambo salió después, tiró un rayo y tampoco le cayó a la serpiente.

El viejito Yañan Kuri mandó un solo rayo, desde Huanso hasta Chaclacayo. El rayo dio en la cabeza de la serpiente. Ahí hubo un gran ruido. La serpiente saltó hecha pedazos. Una

parte de su cuerpo se halla al lado de la caída de agua de la central eléctrica de Chaclacayo. Hasta ahora se puede ver.

Cuando el viejo Yañan Kuri suena, los otros dos se callan y sólo llueve en Huanso, su zona. Según como conversan entre ellos sabemos cómo va a llover, de dónde vendrá la lluvia. Nosotros pertenecemos al joven Soqta Kuri, a él le pagamos siguiendo la costumbre.

(Recogido por Alejandro Ortiz Rescaniere, en Casta (Huarochirí), en 1976. Informantes: autoridades de la comunidad de Casta, Presidente del Consejo de Administración: Sr. Damián Salinas Calixto).

En este mito de Casta la sucesión y oposición de divinidades presenta una clara analogía con las descritas en los mitos de Huarochirí (Avila, Caps. I y III):

CUADRO No. 29

Capítulos I - VIII Avila, Huarochirí	**1ra. época.** Divinidad: Yanañamca Tutañamca. Negro. Noche (Hambre). **2da. época.** Divinidad: Huallallo Carhuincho. Fuego (luz-día). Canibalismo. **3ra. época,** la actual. Divinidades: Pariacaca y/o Cuniraya Viracocha. Agua (día-noche).
Mito de Soqta Kuri Casta-Huarochirí	**1ra. época.** Divinidad: Una serpiente. Fuego. (Canibalismo). **2da. época,** la actual. Tres divinidades del Rayo. Agua (Agricultura)*.

* Casta se encuentra a unos tres mil metros de altura sobre el nivel del mar, en plena región quechua; Chaclacayo está por debajo de los 800 metros, es zona yunga, lugar caluroso para el quechua.

De dos maneras se alude en el mito de Soqta Kuri a la vinculación de la Primera Epoca con el fuego; la una es directa, la otra, sugerida: la divinidad Serpiente "...quemaba los campos de cultivo, los hacía arder"; "Su palacio quedaba en Chaclacayo".

Las tres divinidades del Rayo de la segunda época están directamente relacionadas con el agua, pues son las que anuncian las lluvias, aguas del Presente, que contrastan con la penuria del Pasado ("Apenas si había en esa antigüedad agua"). Estas asociaciones (Pasado-fuego, Presente-agua) vinculan el mito de Soqta Kuri no sólo con los capítulos de Avila arriba mencionados, sino también con aquellos relatos en que el agua es destructora del Pasado (los Rayos destruyen a la Serpiente de la Primera Epoca): mito del Diluvio (Avila), Pueblo Sumergido y con los mitos en que el agua marca y modela el Presente, como es el caso del rol de los héroes y dioses del mito del Origen del Agua (Paruro).

Como la enfermedad moral de Yanañamca Tutañamca (mito de Huatyacuri, Avila), el Pasado, en el mito de Casta, también tiene un estigma que lo hace repudiable: el canibalismo ("La gente estaba cansada de tanto sacrificio. Sufría mucho"). A ese Pasado en que se consumía la *carne humana* le sucede el Presente en que, siguiendo el carácter dialéctico de los mitos que describen la sucesión de dos mundos, ya no deben de practicarse tales sacrificios: la fertilidad está marcada por otro tipo de relaciones con las potencias sobrenaturales. En Casta, como en casi todos los pueblos de los Andes, los rituales que aseguran la fertilidad de los campos se realizan mediante los "pagos" en coca, bebidas y, excepcionalmente, un cuy o algún animal de la ganadería an-

dina. Del consumo de la carne humana por parte de la *divinidad,* se pasa a una época en que los *hombres consumen,* por excelencia, *productos agrícolas.* Según el mito de Avila, la era anterior no sólo estuvo ligada al fuego sino que también se practicaban sacrificios humanos que dolían y repugnaban a los hombres de entonces y a la divinidad creadora del Presente. Asimismo, en otros mitos que analizáramos en "De Adaneva a Inkarrí" encontramos la misma relación entre el Pasado, su divinidad representativa y el canibalismo, práctica que, de una manera general, es claramente condenada. Nos referimos a los mitos y creencias en torno a Achikee y Wa-qon.[34] De esta manera las tradiciones míticas que acabamos de citar se hallan vinculadas por estas tres relaciones y oposiciones:

CUADRO No. 30

Mito de Soqta Kuri, Huallallo (capítulo VIII, Avila), Wa-qon, Achikee

Pasado	Presente
Fuego	Agua
Antropofagia	Agricultura
Sacrificios humanos	Sacrificios u ofrendas de animales y vegetales (coca...)

El rechazo al canibalismo, la vergüenza de esta práctica, como acabamos de decirlo, recuerda la "enfermedad" de otra divinidad vencida, Yanañamca Tutañamca. La causa del sufrimiento de esa divinidad

34. Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", capítulo "El hambre de la tierra y la indiferencia del dios celeste".

antigua tiene su origen en una relación sexual prohibida entre la mujer o la hija con un hombre extraño. En el mito de Achikee, como viéramos en "De Adaneva a Inkarrí", algunas versiones muestran que la secuencia de antropofagia divina es reemplazada por un acto sexual, por un intento de violación sexual, siempre de los mismos personajes, es decir, entre la "bruja" Achikee y la víctima, un inocente niño. De esta manera, y por distintos caminos, llegamos a la misma relación, sexo-comida, y a sus "excesos" repudiables: incesto, violación, antropofagia, sacrificios humanos. A través de sus mitos y normas estas prácticas son temibles y condenadas por la sociedad andina de hoy; sin embargo, son prohibiciones transgredidas por ciertas excepciones, por situaciones a que los mismos tabúes parecen conducir. Citaremos dos ejemplos:

Cuando se realiza una obra fuera de lo ordinario, como la construcción de la torre de una iglesia o cuando se levanta un puente de piedra o de cemento, es usual que "para que duren y resistan", estas obras necesiten de su "muertito": una pobre víctima (en general se trata de un forastero o de un niño) es enterrada bajo la torre o el puente. Este tipo de sacrificio humano es practicado actualmente —aunque lo nieguen a los extraños— en varias provincias de Ayacucho y Apurímac.

Se cuenta que cuando se mataba, o se mata, a un enemigo, "los abuelos acostumbraban" a seccionar ciertas partes de su cuerpo para luego ingerirlas, pensando así apropiarse de algunas características positivas del muerto o para que éste no regrese a molestar al victimario. Esto lo hemos escuchado afirmar repetidas veces y en distintos lugares de la sie-

rra de Lima. Es muy probable que sea una ficción o una forma de metáfora popular. Pero, de la misma manera que las anécdotas de incestos y violaciones, de los rituales de "daño" o de magia negra y, en general, como todos los actos culpables, nunca podremos llegar a determinar con certeza dónde comienza la fábula y cuándo terminan los hechos. Los dioses de la noche del Pasado, las divinidades del fuego eran devoradoras de hombres. Hoy, las divinidades reinantes han proscrito esas prácticas. Sólo personajes demoniacos salen en las tardes o en las noches del Presente y devoran hombres o los degüellan. Nos referimos a la qarqaria o condenado y al pishtaco o nakaq. Este personaje lo relacionamos en "De Adaneva a Inkarrí" con el mito de Inkarrí,[35] con la decapitación del héroe cultural andino por parte de su enemigo, el Inka blanco. Afirmábamos que el nakaq perpetúa entre los indígenas, lo que el Inka español, con Inkarrí. Ciertos relatos sobre el nakaq insinúan que el mundo blanco es caníbal, que devora la grasa del hombre andino. Se cuenta que una persona se convierte en qarqaria o condenado cuando muere de modo excepcional —un accidente o asesinato, por ejemplo— o cuando durante su vida fue avara o vivió en el incesto. En todos estos casos, el individuo se condena porque las normas de la vida o de la muerte fueron violadas: retuvo indebidamente a una mujer de su grupo o retuvo su propio dinero que debió de circular más libremente o murió antes de que su alma, mientras el cuerpo dormía, terminase de "recoger los pasos", los pasos andados durante su vida. Qarqarias y pishtacos son así personajes del desorden. En un caso se trata del

35. Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", capítulo "Inkarrí" y apéndices.

desorden venido de fuera, del mundo blanco; en el otro, es el producto, interno, de la violación de la reciprocidad.*

Reciprocidad, variedad, multiplicidad. Varios dioses visibles, divinidades ocultas derrotadas o latentes, demonios y fuerzas sobrenaturales que se oponen y atentan contra el orden. Según estas creencias, en el Presente actúan dos tipos de divinidades: las actuantes y modeladoras del Kay Pacha y los seres ocultos, demoniacos, latentes, derrotados, como son la cabeza de Inkarrí, qarqaria, nakaq, supay o demonio, qeqe o cabeza de un adúltero que vuela en las noches, nina-mula, que es la amante del cura que en la noche se transforma en un ser monstruoso, soq'as, que son los personajes de la antigua humanidad que salen en las noches a perturbar a los hombres. Las divinidades creadoras y actuantes del Presente son diversas en los mitos que estamos tratando. Así Pariacaca tienen cinco cabezas o cuerpos, es uno o son varios hijos; a veces se le distingue de otra divinidad del Presente: Cuniraya Viracocha. En el mito de Paruro sobre el origen del agua son dos mandones y el Inca los héroes divinos que crean los diferentes tipos de agua del mundo actual.

La destrucción del Pasado está ligada, en los relatos tratados en este capítulo, a parejas o tríos de seres sobrenaturales: dos zorros, dos serpientes, tres rayos. Habría que agregar que en los mitos en que se describe la destrucción del Pasado con fuego, éste se opera, en la generalidad de los relatos,

* Tenemos así que los mitos condenan los sacrificios humanos y el canibalismo y, por otro lado, rituales en los que se llevan a cabo tales prácticas Es éste un ejemplo de contradicción entre mito y rito, que confirma la autonomía relativa de ambas manifestaciones simbólicas.

con la aparición de *dos* o *cinco* soles. Tal multiplicidad señala, sin duda, el aspecto sintético, dialéctico y fundamentalmente dual del mundo Presente.

En contraste con esta compleja visión del orden actual, el pasado es concebido con un cierto esquematismo: cada época del pasado tiene un solo creador, una divinidad *única;* cada uno de esos períodos constituyen proyecciones o reflejos anticipados y necesarios para la explicación del ordenamiento presente.

Soqta Kuri, de Casta, es un buen ejemplo de un mito que presenta a las divinidades reinantes de una manera compleja: Yañan Kuri, Wambo y Soqta Kuri son tres rayos, dioses montañas que dominan el universo mítico de Casta. Yañan Kuri vive en un cerro de Huanza, hacia el Norte del pueblo de Casta, es el vencedor de apariencia humilde (y a través de este tema, el mito está en relación con los de Cuniraya y Huatyacuri —Avila—). Soqta Kuri, por sus características —joven, elegante y pretencioso— está en una relación de oposición frente a Yañan Kuri. Soqta Kuri es hasta hoy día la divinidad protectora de la comunidad de Casta. No tiene las facultades de hacer llover ni tronar tanto como el anciano dios Yañan Kuri, pero está ubicado en el centro de la comunidad de Casta (de donde proviene el relato); así, en cierto sentido, el joven dios-montaña Soqta Kuri es el centro y el paradigma del orden actual. La relación Yañan Kuri y Soqta Kuri (juventud-vejez, riqueza-pobreza) es análoga a la que encontráramos entre divinidades que al mismo tiempo son opuestas y unidas por relaciones de parentesco, tema que se puede apreciar en los mitos de Kon (Gómara), de Supaya (Puno) y de Adaneva (An-

cash).[36] Al Sur de Yoñan Kuri, en Chaklla, distrito que limita con Casta por el Oeste, vive en un cerro el dios-rayo Wambo. Cada uno de estos personajes reina sobre su comunidad, sobre sus tierras, pero los tres forman una suerte de triunvirato que, según los casteños, garantiza las buenas lluvias, y, con éstas, el orden actual. Wambo también juega un papel conciliador entre las otras dos divinidades: los de Casta dicen que no es hermoso, ni tan joven como Soqta Kuri, pero no alcanza tampoco a tener ni la edad ni el poder de Yañan Kuri.

La tradición popular no ha conservado una idea clara del significado etimológico de los nombres de estos personajes. Piensan que Kuri tal vez fue el nombre antiguo del rayo. Esta suposición se apoya, sin duda, en las características de las tres divinidades y coincide con la definición que daba Villagómez: "Cuando nacen dos de un parto que llaman chuchus o kuri y en el Cuzco Taki Wawa lo tienen por cosa sacrílega y abominable. Y aunque dicen que el uno es hijo del rayo hacen grande penitencia...".[37]

Por otro lado, *Soqta* designa el número seis. Soqta Kuri significaría entonces *Seis Rayos*. Los casteños piensan que podría ser el significado primitivo.*

36. Ver análisis de estos mitos en Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", capítulo "Los mundos opuestos de la luz y de las tinieblas".

37. Pedro Villagómez, "Exportaciones... acerca de las idolatrías de los indios del Arzobispado de Lima", Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú, Lima, 1919.

* En Casta no se tiene memoria de cuando se abandonó la lengua nativa. Un anciano de noventa años afirmaba que él nunca escuchó hablar quechua a los casteños. Pero él, como todas las personas de más de sesenta años, habla castellano con un cierto acento quechua. Por otro lado, el habla popular ha conservado numerosos quechuismos.

En Casta existe la creencia, popular en los Andes peruanos, de que el nacimiento de mellizos y gemelos es un acontecimiento no sólo fuera de lo ordinario, sino que es una manifestación del rayo. Son considerados hijos del rayo. El trato que reciben los gemelos, sean estos hombres, animales o frutos, es doble y complejo. Se les teme y rechaza por ser, sin duda, manifestaciones de lo sobrenatural impuro. Pero son por lo mismo, instrumentos que hacen factible una manipulación de la energía sobrenatural. Así, por ejemplo, en toda la sierra de Lima el labrador que encuentra una mashua, una mazorca de maíz, una papa, de forma doble, recibe un castigo ritual: se le expulsa momentáneamente de la chacra o se le hace rodar. Todo esto entre cóleras fingidas y risas. Luego el campesino que recibió el castigo, da la "illa" o gemelo a un pariente de su casa. Este familiar, entre las bromas de los asistentes, "paga" con alcohol al del hallazgo y guarda cuidadosamente el gemelo para, después de la jornada, llevarlo y colocarlo en algún lugar que facilite el poder fertilizador del raro fruto.

Por todo esto inferimos que los gemelos simbolizan, entre otras cosas, la díada del Presente: hijos pares del Rayo, fertilizadores también de los campos y de los animales.

El mito de Soqta Kuri está relacionado por otros temas con varios mitos estudiados anteriormente. Los tres rayos se reúnen para terminar con el ordenamiento del Pasado que simboliza la Serpiente caníbal. Esta secuencia es análoga a los mitos de Cuniraya, de los Dos Zorros Devoradores, de Huatyacuri y del Diluvio. En todos ellos se describe una reunión de personajes que dan la clave de un cambio

de Mundo: son los actores del Pachacuti. Este tema lo hemos llamado "Tema del encuentro". En el mito de Huatyacuri se reúnen el Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo y dan la clave a Huatyacuri que le permite destruir un mundo del Pasado. En el relato de los Dos Zorros Devoradores (Cajatambo) estos dos animales se encuentran luego de la destrucción de un Pachacuti. En el mito de Cavillaca (Avila) se realiza una reunión entre huacas o dioses ricos y el huaca pobre; la reunión termina con la derrota de los primeros y con una larga persecución amorosa, creadora de un nuevo orden del mundo. En el mito del Diluvio (Avila) se produce una reunión de animales y el hombre en Huillcacoto, justo antes de la destrucción del Pasado. Hemos señalado la compleja relación entre Soqta Kuri y Yañan Kuri. Un motivo similar hemos encontrado en otros mitos.[38] En ellos se describen dos personajes o un personaje y un pueblo con caracteres semejantes al del tipo de Soqta Kuri-Yañan Kuri. (Ver cuadro Nº 31).

El sentido de la "apariencia" de poder parece ser doble:

1. Se estaría señalando que conceptos como riqueza y pobreza no son comprensibles aisladamente, en términos absolutos; si hay ricos y poderosos, es que existen también pobres y débiles. En ese sentido es posible afirmar que la riqueza es relativa y aparente.
2. La supremacía de un mundo nunca es absoluta. Siempre se halla latente una especie de anti-orden, de un Uku Pacha, que en el momento del

38. Ver capítulo anterior, cuadro Nº 11. Ver también Alejandro Ortiz R., Op. Cit. "De Adaneva...", capítulo "Los ricos y los pobres".

CUADRO No. 31

Vida de Cuniraya (Avila)	**Pueblo Sumergido** (diversas versiones)
Cuniraya aparenta pobreza	Dios aparenta ser un anciano forastero y repugnante
↓ espanta	↓ destruye
Un mundo que ostenta belleza y riqueza (Cavillaca y otras huacas)	Un pueblo que celebraba una fiesta (riqueza momentánea, aparente).
Huatyacuri (Avila)	**Soqta Kuri** (Casta)
Huatyacuri aparenta pobreza	Yañan Kuri aparenta pobreza y vejez
↓ destruye	↓ pero es más poderoso que
El mundo de Yanañamca Tutañamca, éste vivía como un dios.	Soqta Kuri que aparenta juventud y riqueza.

Pachacuti logra triunfar. Esta relatividad del orden la hemos encontrado especialmente en las descripciones sobre las características del Presente: las divinidades derrotadas o seres subterráneos actúan en el Presente, en el sentido de que algunas de esas fuerzas, como la cabeza de Inkarrí, constituyen los gérmenes de la futura destrucción de este orden o son una amenaza constante del mismo o son símbolos del *desorden* (es el caso de los qeqes, de los condenados...).

En Casta encontramos una versión esquemática del mito de Soqta Kuri:

En Chaclacayo vivía una serpiente. Ella pedía un niño todos los días. Se lo comía de un solo bocado. La gente, desesperada, pidió un día a los rayos que la salvara. Dicen que hubo una reunión de los rayos para resolver la situación. El rayo criollo todo sobrado porque era rico bramó primero: "Yo con uno solo de mis truenos la parto y luego haré llover cinco días para festejar mi triunfo". El rayo serrano se quedó ahí, calladito, porque era humilde... toda una desgracia de ropa... seguro de asado frente al criollo.

Este criollo mandó su rayo, ¡tran!; mucho ruido y no dio con la serpiente. Al último, cuando ningún rayo pudo vencer, el serranito tronó, ¡trin, trin!, apenas botó un poco de luz pero cayó de frente en la cabeza de la serpiente. Su cuerpo se convirtió en las peñolerías y baldíos que abundan por allá. Luego el serranito empezó a llover. Ahora los costeños necesitan del agua de las alturas; se jodieron por tener un rayo altivo. Así cuentan; otros lo dicen de una forma distinta, más bestial.

(Recogido por Alejandro Ortiz Rescaniere en Casta —Huarochirí— en 1976.
Informante: Sr. Bautista, natural de Casta, de unos 60 años de edad).

Pese a su forma lacónica este relato conserva el esquema general del mito de Soqta Kuri: una primera época dominada por la Serpiente y los sacrificios humanos y una segunda época marcada por las divinidades del Rayo y bajo el signo del agua.

El mundo actual también es concebido como mixto, pues por un lado su comienzo es señalado por la lluvia que dispone el Rayo Serrano y por las peñolerías y baldíos que surgen como consecuencia de la destrucción de la serpiente, además de que a partir de este Presente llueve en la sierra, y en la costa, nunca. Encontramos, asimismo, el tema de las "apariencias de la riqueza y de la pobreza". La relación Rayo Serrano-Rayo Costeño es señalada con más énfasis y de forma más tajante que la compleja relación Soqta Kuri-Yañan Kuri. El triunfo final del Rayo Serrano trae consigo que en la sierra llueva y en la costa tengan que realizarse mayores esfuerzos para conseguir agua. Este triunfo postrero del humilde, parece también reforzar la idea de que las fuerzas sobrenaturales subterráneas se impondrán, serán las más fuertes el día del Pachacuti y llegarán a ser divinidades reinantes del Futuro. Este relato del Rayo Serrano señala una oposición que en el mito de Soqta Kuri no parece existir: la oposición costa-sierra. La supremacía actual del Rayo Serrano parece indicar que la sierra goza de una mayor riqueza material pues el agua es más abundante y los baldíos son frecuentes en la costa, así como una superioridad espiritual: el humilde Rayo Serrano es hoy el dominante sobre el que se jactaba tanto el Rayo Costeño.

Esta variante es también coincidente con el mito de Soqta Kuri en la oposición de una sola divinidad del Pasado frente a la multiplicidad, en este caso dualidad, divina actual. El tema del encuentro de personajes opuestos o rivales que van a destruir un mundo pasado o ya lo hicieron o dan las claves para lo mismo, lo hallamos igualmente en

este relato. La oposición canibalismo-agricultura está brevemente insinuada como en Soqta Kuri. Posee una oposición más esquemática que en el mito estudiado anteriormente, centrada en los términos alto/bajo y presente/pasado. El presente es múltiple, en oposición al Pasado vinculado a la unicidad divina. Este Presente compuesto es percibido bajo la nota dominante de lo *hanan* o alto sobre lo *hurin* o bajo, de lo fértil sobre lo infértil y del agua (lluvia) sobre la sequía ("peñolerías y baldíos").*

Pariacaca es dios y también conjunto de nevados, es uno y son cinco cabezas. Sus aguas van fertilizando pueblos y quebradas en su discurrir hacia el mar. En la provincia de Huarochirí da sus aguas a los ríos Lurín y Mala. Por ello no es de extrañar que en la mitología de Huarochirí sea considerado

* Julio C. Tello y Próspero Miranda publicaron un extenso artículo en que se describen las divinidades del Rayo. Se les vincula, en ese trabajo, con el ritual de la Limpia de Acequia y con las posibles funciones que debieron tener en la antigüedad los restos arquelógicos de Marka Huasi y otros de los alrededores de Casta. Esta triple relación establecida entre mito, rito y edificios prehistóricos nos parece sugestiva pero demasiado aventurada. Sin embargo, la descripción arqueológica y del ritual es muy detallada y valiosa. El complejo ritual de la Limpia de Acequia descrito no ha sufrido desde entonces mayores modificaciones. Debemos de agregar que Tello y Miranda dieron énfasis a ciertas partes del ritual y atribuyeron a los informantes lo que con toda evidencia constituían interpretaciones de los autores. Así, para sólo citar un ejemplo, afirman que Huallallo es la principal divinidad a la que se rinde culto en la Limpia. Wallallo, si bien es un personaje de la mitología de Huarochirí, en Casta no se le conoce, es tan sólo un lugar, el sitio que ocupa el actual centro de Huinco; Huallallo, según nos afirman los comuneros, nunca fue importante. Como era un sitio religioso sin importancia, sólo recibía una pequeña venia o una que otra ofrenda. En verdad, la divinidad del fuego y del Pasado en Casta es la Serpiente y justamente ocupa el lugar de Wallallo Carhuincho en los mitos de Huarochirí que hemos estudiado. Nos informaron que la divinidad protectora de Casta, la que ocupa el lugar central del ritual de la Limpia de Acequia, es Soqta Kuri. Ver: Julio C. Tello y Próspero Miranda, Op. Cit.

una divinidad masculina, inexorable en su deseo de fecundar un mundo siempre sediento. Los pueblos que reciben las aguas de Pariacaca poseen una montaña o una fuente representativa, femenina y vinculada a Pariacaca. Así, mito y concepción geográfica se describen y se confirman mutuamente, tal como lo atestiguan estos relatos recopilados recientemente:

PARIACACA (M40)

El cerro de Pariacaca figuraba ser un varón que está a la altura de la provincia de Yauli, cubierto de nieve perpetua que por naturaleza tiene agua en abundancia. En esa misma dirección, dirigiéndose al Oeste, existe otro cerro chato, color moreno, llamado Condorcoto porque ahí se bañaba un cóndor, un cóndor legendario, que también figuraba como varón. Este cerro está dentro de la comprensión del distrito de Langa. Estos dos cerros se sentían enamorados de la preciosa Wichuca, que es un cerrito que termina en pico, como hecho a propósito. Era mujer (está dentro de la comprensión del distrito de Chorrillos y de Olleros, hace de frontera, pertenece a los dos). Wichuca era una mujer rica en tierras pero no tenía agua para irrigar.

Al sentirse enamorado el moreno Condorcoto de Wichuca, le prometió toda la cantidad de agua que necesitara para irrigar las faldas, planicies de Olleros, de Huayanchi, de Chawi y de Tinaja. Esos lugares no tienen mucha agua hasta ahora. Wichuca no quiso

aceptarlo. Despreció esta oferta en vista de que Condorcoto era moreno y de estatura no le convenía. No tenía pues ninguna atracción física, por eso Wichuca lo despreció. Pero fue grande la insistencia de Condorcoto por conquistarla.

Wichuca tenía una soberana llamada Coneraya que era princesa. Coneraya acepta los amores de Condorcoto, pero un amor platónico, mientras que el otro quería ir a los hechos. ¿Por qué? Porque Condorcoto era amigo de Pariacaca, y él le prometió prestarle toda el agua que quisiera. Cuando Coneraya acepta los amores platónicos de Condorcoto, éste le hace una demostración de su poder en la forma que sigue: se supone que Condorcoto con su tribu, con su gente hizo un canal subterráneo pequeño, pero... desde Pariacaca pasando por Condorcoto se medirá más o menos unas cincuenta o sesenta leguas.

Prueba de ello: en Condorcoto, en su fondo hay como un estanque, y ahí se llenaba de agua, ahí se bañaba el cóndor, que antes fue dios. Alrededor del cerro hay manantiales. El estanque está seco, pero, sin embargo, brotan a su alrededor manantiales, es el canal subterráneo que Pariacaca ofreció a Condorcoto. Esas aguas sirven por el lado sur y da vida al pueblo de Maratańa, de ahí al oeste está la vertiente de agua de Vicuña. Ahí van las vicuñas a las tomas de agua. Otra vertiente, Jumpelluncu, es un canal que sigue por debajo hasta unos cinco kilómetros, más o menos, ahí hay un peñón que tiene un aspecto de

tener tres ventanas arqueadas, por eso se llama ese sitio Tres Ventanas; y en la ventana del centro aflora un tremendo pozo (es bajando hacia el Oeste) su profundidad no es conocida; en época de lluvia se derrama. Esas tierras pertenecen a Langa. Yo conozco esos sitios, he andado por todos los lugares de Langa. Un carnero que tenía se cayó y nunca salió. Ese pozo aflora semillitas-lanas. De ahí sigue el canal subterráneo hasta unos diez kilómetros hasta la estación de Buena Vista, ahí aflora nuevamente en un pozo de agua donde se nutren los ganados de Olleros y Chorrillos, esa agua aflora y corre un poco, es el agua de Pariacaca. De ahí otra vez se desaparece el canal y va en dirección del Oeste hasta aflorar cantidad de agua, unos veinte litros por minuto, ya en la costa, en el sitio de las tres bocas. Eso sí, es lejos: entre Buenavista y la costa habrá unos cuarenta kilómetros. Esta verdad se comprobó mediante una experiencia hecha pocos años posteriores a la muerte de la princesa Coneraya porque Condorcoto quiso demostrar una vez más que ese canal estuvo hecho por él, diciéndole a Coneraya: "Si dudas de mi poder, manda a derramar semillas de quinua blanca y morena, en el pozo de Tres Ventanas (ahí donde se ahogó mi carnero) y también paja de ichu maduro, y verás que va a salir en las tres bocas de Pachacámac". En efecto, en las tres bocas hay paja, ichu, cuando esa paja no es de la costa sino de la puna. Salió también en la costa, en las tres bocas, las dos quinuas. Si Wichuca y su princesa Coneraya hubiesen

aceptado el cariño marital de Condorcoto, de seguro que Condorcoto les hubiese puesto agua en abundancia, y esos pueblos tendrían bellas chacras y no trabajarían como ahora, tan fuerte, para tan poco.

Condorcoto era un hombre porfiado que después de haber demostrado su poder, a pesar de que Wichuca no le correspondió como debía de ser, no le llegó a tener un amor sincero. Entonces Condorcoto, violó a Coneraya. Tan potente fue ese moreno que llegó a tener su gemelo: dos mujercitas. Cuando Coneraya se sintió que había concebido una criatura a través de un solo contacto ya no quiso salir de su corte, se sintió avergonzada y Condorcoto se mostró indiferente, "ya he gozado", diciendo se alejó.

Ya Coneraya de vergüenza no podía estar en su corte, todos se burlaban. De vergüenza se fue escapando a la costa de Lurín donde está la desembocadura de ese río, seguro a pedir apoyo a Pachacámac, que antes fue dios. Esto llega a saber Condorcoto, que ya no estaba en Wichuca. Condorcoto la persigue y cuando la encuentra en el valle de Lurín la pobre Coneraya tenía ya grandes sus dos hijitas. ¿Qué hace este Condorcoto? La persigue, la persigue hasta la orilla del mar, como quien dice "De ahí no se escapa, aquí cae, dónde puede ir". Quería ser su marido. Pero Coneraya, orgullosa, se tira al mar. Condorcoto la persigue hasta que Coneraya se mete al fondo. Se ahogaron la mamá y sus

hijitas. Se petrificaron a dos kilómetros dentro del mar.

Es lo que sé. Hoy, hay un pequeño peñón como un féretro y a sus costados otros dos pequeños de piedra que representan a sus dos hijas. Así perdieron la esperanza los pueblos de Olleros y Chorrillos de tener agua.

(Recogido por Alejandro Ortiz Rescaniere en Langa

—Huarochirí— en 1975.

Informante: Elías Gonzales, natural de Langa, director de la escuela del mismo pueblo, de unos 70 años de edad).

CAPIAMA Y PARIACACA

Capiama era una ñusta muy simpática, Pariacaca se enamoró de ella. La encontró cantando. Era esbelta. Pariacaca dijo "Ha de ser mía". Le envió un ave con pico de oro llamada Collquiri. Llevaba un cantarillo de agua: "Vengo de parte de su majestad el rey Pariacaca. Reciba este regalo, le va a refrescar". Cuando recibió Capiama, surgió una enorme fuente de agua. Y los habitantes de la zona baja de Llambilla (Huarochirí) se regocijan hasta hoy de ese hecho, pues antes eran secos no más. Capiama se sintió orgullosa de ser favorecida por el gran rey Pariacaca. Pero el cerro Pariacaca no podía estar tranquilo con una sola mujer, por muy hermosa que esta fuera. Así continuó con sus

aventuras. Requirió sucesivamente a Llaquisa, Corihuanca, Chancuya, por último se enamoró de Wichuca, donde Collquiri, en igual forma como hizo con Capiama, llevó su cantarito con agua. Enterada Wichuca de ello se fastidió en grande, agarró el cántaro y lo mandó tan fuerte que llegó a Lurín. Ahí existen las pajas naturales de Pariacaca. Enterado Pariacaca, por su mensajero Collquiri, que rehusó su oferta le envió huaracazo a la Wichuca altiva, ella tuvo que agacharse, por eso está medio torcida, y en Chorrillos, como quien va a Olleros está la piedra huaraca de Pariacaca.

(Recogido por Alejandro Ortiz Rescaniere en Huarochirí, 1975. Informante: Urbano Chumpimuni, natural de Huarochirí, de unos 65 años de edad).

PARIACACA Y CHUQUISUSO

Pariacaca buscaba mujer... andaba por distintos sitios. Llegó a Qara-Qara. Allí encontró a la linda doncella Chuquisuso. Entonces Pariacaca le prometió ponerle agua en Qara-Qara y en Quinti. Pero Chuquisuso: "A ver si puedes; para ver si puedes, hazlo".

Comenzó a trabajar la acequia de Nawín hasta el cerro Chuquisuso. Era ayudado por el zorro, la palomita, el lorito, la culebra. Al llegar el agua, al pasar el agua se hizo una gran fiesta. Después hizo voltear el agua hacia abajo. Todo esto asustó a Chuquisuso, de

miedo no quiso ver la cantidad de agua, no le quiso hacer caso.

Entonces Pariacaca le invitó lúcuma —este era antes pueblo de lúcumos— y Chuquisuso aceptó la fruta y se la comió.

Pariacaca se fue a sentar por Chawa. Ahí encontró a una mujer. Ella tampoco le aceptó. Desilusionado se fue a Buenavista donde encontró otra mujer... "¡Qué asco!", dijo. Después (Pariacaca) se fue a Lunahuaná. Allí botó toda su agua. Por eso, por ellas nosotros sufrimos por agua.

(Recogido por Alejandro Ortiz Rescaniere en San Lorenzo de Quinti, 1975.

Informante: Natividad Felícitas Vásquez Huamán, natural de Quinti, de unos 30 años de edad).

WICHUCA Y PARIACACA

Pariacaca es un hombre feo. Se enamoró de una paisanita que estaba tejiendo su calashmanta en Tasha-Cancha. Ella tenía un manantialito que apenas alcanzaba para dos o tres plantas. Esta pobre señora se lamentaba de su vida... que no le alcanzaba... de lo cual esta señora buscaba... de que no se conformaba... por eso se puso a tejer. Tenía árboles de manzanos y naranjos, un buen día, bien claro, la señora estaba tejiendo, en pleno día... y llegó un hombre bien feo. La señora se lamentaba de su suerte, de que no había solución en su vida. Se lamentaba pues

de su vida. El hombre llegó con concepto de siquiera amistad. Pero la mujer le hizo una propuesta: en el caso de amor hubiese un contrato. Si en caso que le pusiera agua, ella estaría a su disposición... "Yo soy para usted". Y el hombre, Pariacaca, dicen que se llamaba, tan feo, "Tal día pongo agua". La mujer se fue tranquila. Olvidó después la señora. Un día propicio, escucha asombrada un ruido de cascajos... quebrada. Se vio, carajo, asombrada; el día prometido, ruido. Ve un montón de animales, culebras, qué cojudeces de animales. Agarró todo y se mandó mudar asustadísima. Se fue, se estableció por el cerro de Wichuca, después... ¿cómo se llama?... junto al mar. Viendo esos animales feroces se convenció carajo. Con su tierrita, carajo, con su llamita... y se fue para la costa. Allá en la costa, dicen, nos hacen creer, hay un puquial por Lurín, con su paja-puna.

Un puquial está representando a la Sierra, pues. Al tiempo de llegar a la costa se incorporaron allí, la señora, con todas sus cosas, llegó al mar, ahí se incorporó al mar, se volvió un muro. Dicen que la isla existe, hermanito, al frente de Lurín, verdad.

(Recogido por Alejandro Ortiz Rescaniere en San Pedro de Huancayre —Huarochirí— en 1975.

Informante: Tiburcio Pareja, natural de Huancayre, de unos 34 años de edad).

El primer relato —M40— describe y trata de explicar un fenómeno natural: cómo las aguas de los deshielos del Pariacaca no sólo corren por la superficie de la tierra, sino que también se filtran y afloran en manantiales sucesivos: primero Pariacaca da sus aguas al cerro "moreno" de Condorcoto. En el estanque que se forma en su seno se bañaba antiguamente un cóndor legendario. Las aguas de esta montaña fertilizan los campos de Mataraña y otros pueblos. Luego las aguas subterráneas van siguiendo los requerimientos amorosos de Condorcoto; Wichuca —una montaña entre Olleros y Chorrillos (Huarochirí)— y la princesa Coneraya lo desprecian sucesivamente. Este rechazo reiterado, o la aceptación "platónica" de las montañas femeninas y divinidades tutelares de los pueblos que la rodean, ha traído como consecuencia —según el mito— el que las aguas del Pariacaca no sean aprovechadas a cabalidad y que la tierra sea irrigada dificultosamente y de modo imperfecto.

En este mito, M40, encontramos una secuencia —la persecución de Condorcoto a su mujer e hijas hacia la costa de Lurín— que reproduce en forma clara pero fragmentada, y a su vez sucinta, la secuencia más larga del antiguo mito recogido por el padre Avila que trata de la vida de Cuniraya (Avila, capítulo II). En la variante moderna de la persecución no se atribuyen cualidades a los animales actuales como es el caso del texto de Avila. No obstante, en términos generales, las transformaciones que se operan en ambos mitos señalan de manera convergente al mundo actual: mixto, ni extremadamente rico, como es el mundo de la princesa Coneraya o el de Cavillaca, ni totalmente pobre.

La persecución descrita a través de los mitos modernos de Huarochirí, como es el caso de los cuatro que reproducimos líneas arriba, sigue la misma dirección que encontramos en el mito antiguo de Avila sobre Cuniraya: el perseguidor busca a su amada yendo hacia la costa de Pachacámac.

En un relato moderno se realiza una persecución que reproduce otra de las partes del relato antiguo; allí el héroe es perseguido por la pretendida:

CUNIRAYA QUERIA ESTAR CON URPIHUACHAC (M42)

Bajando hasta San Bartolo había ido el pobre Cuniraya, sin acarrear animalitos, pues no tenía nada. Iba en busca de su negra pues... se había zambuido en el mar. Fue por las playas llamándola a grandes voces.

Nada, puro silencio, llegó por el norte a un sitio que se llama Lurín. Allí hay bastantes gaviotas que corren por todas partes, urpi les decían en esa época de gentilería. Ahí se metió el Cuniraya en busca de su amante. Debajo vivía la dueña y señora del mar que se llamaba Urpihuachac. Ella manejaba todos los animales del mar. Así que tuvo miedo el pobre Cuniraya —que era un paisanito de por Anchicocha—. "Quiero estar contigo". "No puedes —le contestó— si quieres tráeme los animalitos de las alturas, de las punas, de donde eres", y comenzó a perseguir a Cuniraya mar adentro para que se fuera de sus dominios. Pero Cuniraya logró escapar.

Ya se había olvidado la soberana Urpihuachac de lo sucedido, cuando a los cinco días, ve

que se oscurece el cielo: los cóndores de las alturas habían venido, revoloteando el cielo. De lejos vio las vacas y llamas que pastaban por primera vez en las lomas de la costa. Desde esa época, cada año, esos animales, salvo la llama que está desapareciendo, viajan a la costa buscando sus pastos y sus peces, recordando el mandato de Cuniraya, recordando el amor de Urpihuachac.

(Recogido por Alejandro Ortiz Rescaniere en Santo Domingo de Olleros —Huarochirí— en 1975.

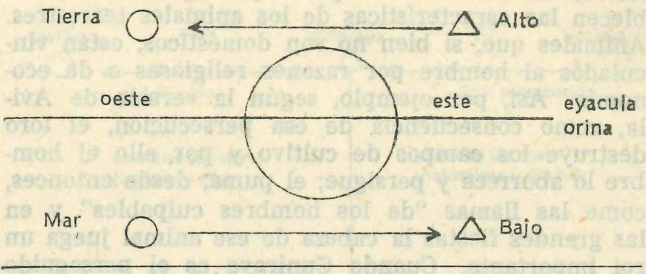
Informante: E. Chumbirayco, de unos 50 años de edad).

La secuencia de la persecución en cada uno de estos mitos modernos (M40 y M42) recubre uno de los dos movimientos en que está dividido el mismo tema en el mito de Cuniraya (Avila): en un caso, el hombre persigue desde la sierra, desde lo alto hacia la costa, hacia lo bajo, y en el otro relato, es la mujer la perseguidora bajo el mar (de la orilla hacia el Oeste). En el texto antiguo, Cuniraya *eyacula* dentro de un fruto, bajo el mar, *orina*. En un caso se crean los animales de la tierra; en otro, los del mar. En el primer movimiento del relato antiguo, la hija del perseguidor acepta al padre; en las profundidades, la hija de la perseguidora rechaza al perseguido. Ambos momentos pueden ser representados en un cuadro. (Ver cuadro Nº 32).

La persecución y la huida se realiza siempre discurriendo hacia el Oeste. Se refuerza de esta manera la analogía con el sol que estableciéramos en "De Adaneva a Inkarrí", en el capítulo "Los ricos y

CUADRO No. 32

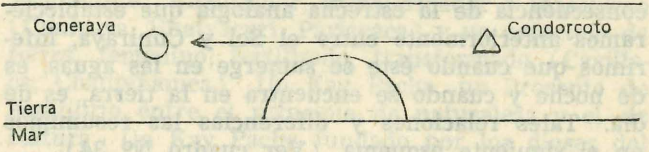
Mito de Cuniraya (Avila)



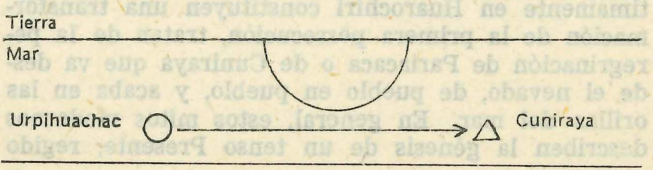
los pobres", entre Cuniraya Viracocha y el Sol. También podemos representar en un gráfico las secuencias de M40 y M42 que, sumadas, complementan la persecución en el mito de Avila:

CUADRO No. 33

Mito de Pariacaca M40 (Siglo XX)



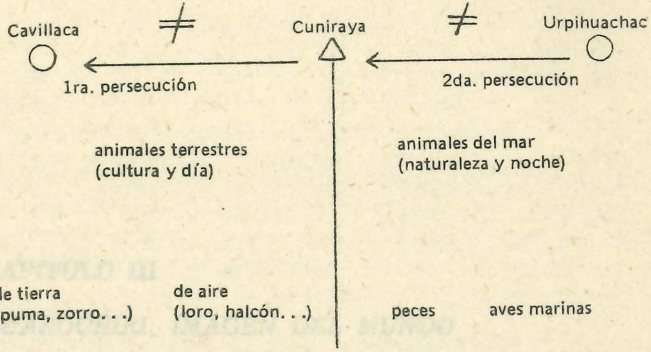
Mito Cuniraya quería estar con Urpihuachac M42



Estas dos persecuciones están asociadas a creaciones de diferente género. En la superficie de la tierra, cuando es Cuniraya el perseguidor, se establecen las características de los animales terrestres. Animales que, si bien no son domésticos, están vinculados al hombre por razones religiosas o de economía. Así, por ejemplo, según la versión de Avila, como consecuencia de esa persecución, el loro destruye los campos de cultivo y por ello el hombre lo aborrece y persigue; el puma, desde entonces, come las llamas "de los hombres culpables" y en las grandes fiestas la cabeza de ese animal juega un rol importante. Cuando Cuniraya es el perseguido en las profundidades del mar, se expanden por las aguas y los aires del mar los peces y las aves marinas. Estos animales no son calificados ni en forma específica ni en relación explícita al hombre. Es en este sentido que podemos designar las obras creativas realizadas en el mar como vinculadas a la naturaleza, en oposición a la otra serie de creaciones que sí podríamos calificarlas de culturales. Como consecuencia de la estrecha analogía que estableciéramos anteriormente entre el Sol y Cuniraya, inferimos que cuando éste se sumerge en las aguas, es de noche y cuando se encuentra en la tierra, es de día. Tales relaciones y diferencias las resumimos en el siguiente esquema. (Ver cuadro Nº 34).

La parte más importante de textos recogidos últimamente en Huarochirí constituyen una transformación de la primera persecución, tratan de la peregrinación de Pariacaca o de Cuniraya que va desde el nevado, de pueblo en pueblo, y acaba en las orillas del mar. En general, estos mitos modernos describen la génesis de un tenso Presente, regido

CUADRO No. 34



por el equilibrio entre el *principio de agua,* complejo y múltiple, pero, tal vez con una connotación preponderante: fertilizador, transformador y masculino (Cuniraya, Huatyacuri, Pariacaca) y un *principio de tierra,* femenino, fertilizado, transformado (Cavillaca, Chaupiñamca). Un Kay Pacha, un Presente de equilibrio entre el principio de naturaleza y el de cultura. Un Kay Pacha fundado por los dioses del Hanan Pacha y amenazado por las fuerzas oscuras del Uku Pacha.

CAPITULO III

HUAROCHIRI, IMAGEN DEL MUNDO

A través de la lectura de Avila y de los mitos actuales de Huarochirí pudimos apreciar en el capítulo anterior que el Presente es percibido de una manera compleja y múltiple. Según esos mitos el mundo actual se halla dominado por fuerzas contrapuestas, representadas por una pluralidad divina. Quisiéramos insistir y precisar tal caracterización.

Se afirma, aún hoy día, que Pariacaca, el dios-nevado, eran cinco. Pero nunca se le enumera con otro nombre que no sea el de Pariacaca. Una serie de relatos describe así las aventuras de sus hermanos o de sus hijos. Según el capítulo XVI de Avila estos hermanos fueron cinco:

—Pariacaca
—Curapa (o Churapa, si se sigue el texto quechua)

—Puncho
—Pariacarco
—Sullcayllapa

Estos cinco hermanos Pariacaca están vinculados —según este mito y los que hemos mencionado en los capítulos anteriores— al rayo, a las lluvias y al agua, en general. En el párrafo III del capítulo XVI de Avila se afirma que lanzaron rayos contra Huallallo Carhuincho haciéndolo temblar y precipitándolo al fondo del abismo de Caquiyoca. Luego Huallallo hizo surgir un inmenso Amaru de dos cabezas para espantar a Pariacaca. Este lo hirió con un bastón de oro en medio del lomo. Entonces el Amaru se enfrió convirtiéndose en piedra.

Esta secuencia del relato de Avila recuerda claramente el mito recogido recientemente en Casta sobre los tres hermanos rayos que vencen a una serpiente, vinculada como Huallallo Carhuincho al mundo del Pasado (ver el capítulo II).

En el mito que se encuentra en el capítulo XVI de Avila se afirma que convertido en un nevado, un hermano de Pariacaca, guarda la entrada de Huarochirí para evitar la potencial amenaza de retorno de Huallallo Carhuincho. Este último fue convertido desde entonces, y por disposición de Pariacaca, en dios de los huancas (sin duda, percibidos por los antiguos huarochirí como bárbaros) y devorador de perros.

Este relato ilustra bien la concepción huarochirana de un Presente amenazado y tenso: Huallallo Carhuincho "puede volver, puede intentarlo".

En los capítulos IX y XII de Avila se nombran los hijos de Pariacaca:

Capítulo IX:

(Empezando por el mayor):

—Chucpaico (chocpa: nacido de pie, yku: aumentativo —diccionario de Santo Tomás).

—Chancharuna (hombre sin quietud, que da saltos —diccionario de P. González Holguín).

—Huariruna (hombre de la antigüedad).

—Utcochuco (utco: algodón, chuco: sombrero —diccionario de P. González Holguín).

—Tutayquiri (tutay: noche, k'iri: herida, fractura; "Noche quebrantada").

—Huarquinri.

—Hasenmale (en el texto original quechua: Sasen male. Arguedas transcribió en castellano: Hasenmale).

Luego vino otro hijo:
—Pachachuyro.

Los nombres de los hijos de Pariacaca mencionados en el capítulo XII no coinciden plenamente con los del capítulo IX, pues no aparece en el listado el nombre de Huarquinri:

Capítulo XII:

—Chucpaico
—Chancharuna
—Huariruna
—Utcochuco
—Tutayquiri
—Sasinmari
—Pachachayru

En el capítulo XIX de Avila se narran las aventuras de otro hijo de Pariacaca: Macahuisa.*

Pariacaca es múltiple y poderoso. Con sus hijos o sus hermanos derrota a la divinidad del Pasado y establece un nuevo orden, dominando diversos pueblos. "Empuja" a los yungas: los domina o los deja en sus territorios respectivos. Así Tutayquiri, "El que quebranta la noche", "El que vence a la oscuridad" se constituye en señor de los yungas. En el capítulo XII y sobre todo en el capítulo XI se detalla ese triunfo: los checa y los quinti eran uno solo. Luego, por las conquistas de Tutayquiri, por su intervención, los checa se separan de los quinti: las comunidades tomaron su fisonomía "actual", lo alto y lo bajo se constituye en una dicotomía que caracteriza el nuevo orden. Los yungas adoraron entonces a Pariacaca, personificado por su hijo Tutayquiri. El ritual, y sobre todo, los lugares de culto, fueron variados, siguiendo sin duda, los diversos tipos de alianzas que existían entre los pueblos yungas. De esta manera, en el capítulo IX, párrafo II (Avila), antes de enumerar los nombres de los hijos de Pariacaca, se afirma que cada pueblo creía ser hijo de Pariacaca. Algunas comunidades poseían ciertos privilegios y especializaciones: era un hombre del pueblo de Cacasica al que le designaban con el cargo de *Yañca,* que consistía en decidir, por la observación del sol, cuál era el día en que se debía de ir a adorar a Pariacaca; también eran los que daban por concluida la ceremonia (párrafo II, capítulo IX, Avila).

* Franklin Pease ha planteado una interesante interpretación sobre el significado de los números en Avila: "Religión andina en Francisco de Avila", Revista del Museo Nacional, tomo XXXV, Lima, 1970

El culto a Pariacaca (o sus hijos) llamado *Chanco* estaba ligado a la posibilidad de buenas *lluvias*, en consecuencia a la maduración de los campos. Asimismo, el chanco, propiciaba la caza (las prácticas religiosas dedicadas a Pariacaca y a sus hijos están descritas especialmente en los capítulos IX y XI de Avila).

Estos rituales en los diversos pueblos de la parte baja y alta de Huarochirí parecen haber sido los mismos o con pocas variaciones. Por otra parte, los narradores de Avila establecen en el capítulo IX un paralelo entre el Auquisma * culto a Pariacaca y el Chaucosma,** dedicado a la que sin duda fue la divinidad principal de Huarochirí, Chaupiñamca y sus "hermanas". Esta relativa uniformidad mítica y ritual de la región de Huarochirí refleja, sin duda, no sólo la unidad religiosa sino también un nivel elevado de *irrigación* entre los *diferentes* pueblos que conformaban la vasta región de Huarochirí. Los cultos de Chaupiñamca y, en especial, los de Pariacaca estaban asociados a diversas montañas, a la peregrinación que se llevaba a cabo hacia ellas. Así se puede apreciar en Avila (a partir del capítulo IX) cómo las ceremonias en torno a Pariacaca oscilaban entre una personificación general y válida para todo Huarochirí —el grupo de nevados llamado Pariacaca— y una concreta y regional (la de sus

* **Auquisma:** Auqui: señor, noble, anciano; s: dicen; ma: interés extraordinario, ya está. "El extraordinario o gran antepasado o señor masculino" (?).

** **Chaucosma:** Chauco: señora, anciana, noble; s: dicen; ma: extraordinario, ya está. "La extraordinaria o gran antepasado o señora femenina" (?).

"hijos" y la de sus representaciones mismas) que tienden a confundirse en montañas locales.*

La parte más importante del culto a Pariacaca consistía en un ascenso competitivo a una montaña particular. Así en el párrafo VII del capítulo IX (Avila) se afirma que los checa realizaban la ceremonia del Auquisma en el mismo nevado de Pariacaca pero que luego acostumbraban a ejecutar la carrera ceremonial desde *Huallquiri* hasta llegar a la cima del *Incaya*. En los párrafos XII y XIII del capítulo IX (Avila) se mencionan diversos pueblos y cerros en los que se rendía culto a Pariacaca. Esta identificación Pariacaca-cerro y la consecuente regionalización debió de acentuarse con la llegada de los españoles, como se afirma en los párrafos mencionados, así como en el XIV:

> Cuando un hombre se casa con una mujer del pueblo de Surco, y canta y baila el huayllas, aun cuando el hombre sea *forastero*, no le quitan las chacras; por el contrario, lo ensalzan y auxilian. Todos los que van de Surco a Suquiacancha a comprar coca: "Soy Huacas madre, dame una yapa", dice, y así compra. Esta fiesta, que ahora la juntan con la *Pascua cristiana* más grande, la cantan y bailan mejor que en todos los pueblos, estos hombres de Surco. Y por celebrarlo de tal manera, el *padre* (cura católico del pueblo) pide gallinas, maíz, todo cuanto elige, a la gente del pueblo, y ellos lo obsequian con mu-

* Este no es el caso del mito del capítulo XIX en el cual se describen las aventuras del hijo de Pariacaca, Macahuisa, que es una huaca viajera, gracias a la cual se establece una alianza entre Pariacaca y el Inca.

cha alegría. Asimismo celebran la *pascua* (fiesta) de Chaupiñamca estos Huacasas, cantan y bailan. Y dicen que coincide con la fecha del *Corpus*. De cómo es esta fiesta y en qué sitio la hacen y cómo los hombres la celebran, hablaremos más adelante, en un *capítulo*.[39]

El actual auge al culto a las montañas particulares en el área andina podría, en consecuencia, deberse a un fraccionamiento religioso y político, a un enmascaramiento obligado ante la disociación y persecución a que ha sido sometida toda manifestación organizativa indígena, política o religiosa, de cierta amplitud.

Pariacaca, la divinidad de las alturas, personificado por los nevados y por ciertas montañas "hijas" del Huarochirí de arriba, se halla en oposición simétrica con el dios Pachacámac. * Ambos se encuentran situados en lugares geográficos extremos y contrarios. Esta relación no está explicitada en ningún relato antiguo o contemporáneo. Tan sólo hemos conseguido entonces los derroteros de la inferencia que ofrecen los mitos antiguos y modernos, además de las aseveraciones de los propios huarochiranos de hoy. Ellos, o para ser más precisos, algunos ancianos, piensan que Pachacámac debió de ser en la gentilidad el dios de los costeños. Les parece que si bien Pariacaca, en su búsqueda de amor, llegó a la costa y al borde del mar, un encuentro con Pachacámac sería un artificio de la ima-

39. Francisco de Avila, Op. Cit., capítulo IX, párrafo XIV, pág. 67.

* Actualmente a Pachacámac se le recuerda sólo a nivel mítico. A Pariacaca, además de figurar en la mitología huarochirana de la sierra, se le rinde un discreto y difundido culto.

ginación o bien la señal de un gran cataclismo. Sobre Pachacámac no hemos encontrado sino un breve relato en el cual esa divinidad figura con un rol preciso:

PACHACAMAC, DIOS DE LA COSTA

Pachacámac fue el dios de los costeños cuando los españoles no habían llegado aún. Entonces en la costa, al frente de las islas de Lurín, a su costado, Pachacámac se hizo construir una casa de lujo y pedrerías. Dicen que decía: "Si no me traen un niño, haré un terremoto. Cuando yo quiera haré un terremoto".

Y la gente con miedo le traía un niño, al más inocente que encontraban, porque si no se enojaba.

Los españoles mataron a sus curas; el Pachacámac dicen que era tan poderoso que pudo traer a los españoles.

(Recogido por Alejandro Ortiz Rescaniere, en Casta. 1977).

Esta narración muestra, como en el caso del mito del Rayo Serrano de Casta, los términos hananurin traducidos, expresados en una rivalidad de regionalidades antiguas y en un lenguaje que nos es familiar.

Pachacámac es imaginado como una divinidad poderosa y amenazante a tal punto que se le vincula con la aparición de los españoles.

Los capítulos XX, XXI y XXII de la obra de Avila tratan también de la divinidad de Pachacámac. En este último capítulo se inicia el relato afirman-

do que no saben si el Inca rendía un culto importante a Pachacámac, pero lo que sí saben con certeza es que en las partes altas —se entiende que de Huarochirí y del mundo andino— se adoraba al Sol y que en las tierras bajas honoraban a Pachacámac. Eran las huacas más importantes del mundo. "Así me lo ordenó el Inca", justificaban, respectivamente, los de arriba y los de abajo ambos cultos.

Los mismos Incas explicaron la razón y el sentido de la importancia del culto a Pachacámac:

> Esto proclamaron los Incas: "En el lago que está hacia abajo del Titicaca, que ya hemos nombrado, en el llamado Pachacámac, allí termina la tierra. Ya no debe haber más allá, ningún pueblo, tampoco debe haber ningún resplandor", afirmando esto, sí, debieron adorar (los Incas a Pachacámac).[40]

Según este texto, Pachacámac es la divinidad de las fronteras entre lo tangible y lo vacío, el límite de lo conocido y de lo desconocido. Según el capítulo XII, se practicaban sacrificios humanos en honor a Pachacámac (como en el mito que acabamos de leer): era el Cápac Hucha, "La gran culpa", ritual que consistía en enterrar vivos a un hombre y una mujer en el mes de Pura (párrafo IV).[41] Cuando no llovía en tierra de los checa —valle de Mala— el Inca disponía que los yungas se encaminasen al lugar y huaca de Sucyahuilla[42] a rogar a Pa-

40. Francisco de Avila, Op. Cit., capítulo XXII, párrafo III, pág. 127.

41. Ver otras referencias en Avila, Op. Cit., sobre el mes de pura, capítulos XVIII, XIX y XX.

42. Otras referencias en Avila sobre Sucyahuilla: capítulos XX y XXI.

chacámac para que lloviese. En el último párrafo del capítulo XXII, a manera de conclusión, el informante enumera algunos de los rasgos más característicos de Pachacámac:

> Estas son las verdades que sabemos de Pachacamac, a quien llaman "El que mueve el mundo". Dicen que cuando él se irrita, el mundo se mueve; que también se estremece cuando vuelve la cabeza a cualquier lado. Por eso tiene la cabeza inmóvil. "Si rotara todo el cuerpo, al instante se acabaría el universo", diciendo decían los hombres.[43]

El mito "Pachacámac, dios de la costa" y los rituales y creencias descritas en Avila en el capítulo XII se complementan mutuamente. A Pachacámac se le teme porque está frente a lo desconocido. Frente al caos que amenaza el mundo Presente y ordenado por Pariacaca. Cuando se manifiestan resquicios en ese ordenamiento, como son las sequías (párrafo V, capítulo XII, Avila) o un terremoto (mito "Pachacamac, dios de la costa") en un caso se debe implorar a él, en el otro, es una manifestación de su humor. Así Pachacámac representa la amenaza del caos, la agresión de lo desconocido, de lo que está fuera de lo ordinario. Es el dios que puede cambiar, "voltear" el orden de Pariacaca, el reverso del mundo, lo que cambia, la amenaza del paso del tiempo, en contraposición a lo que queda, a lo que es, a la esperanza de perennidad: Pariacaca.

Estos dos aspectos de lo sobrenatural divino, los valores a que están ligados, coinciden con la simbo-

43. Francisco de Avila, Op. Cit., capítulo XXII, párrafo VIII, pág. 129.

logía de lo alto y de lo bajo que hemos estado anotando a lo largo de nuestro estudio: generalmente lo hanan —alto— está vinculado con el orden, con el día y, agreguemos, con el poder del Presente, con lo establecido; en contraste, lo urin —bajo— evoca el desorden, la noche y, podemos añadir, lo amenazante, el Pasado y el germen del Futuro. Parecieran identificarse íntimamente en estos relatos el Kay Pacha (Este Mundo: Presente) con el Hanan (Alto) y lo Urin (bajo) con el Uku Pacha (El mundo de abajo: Pasado y Futuro). De esta manera, a los extremos del antiguo Huarochirí, encontramos dos divinidades opuestas (quizás podría afirmarse que se trata del mismo principio divino manifestándose de dos maneras distintas) que explican la permanencia y lo que transcurre, la tranquilidad del orden y la inquietud de lo desconocido: Pariacaca y Pachacámac.

Entre estas dos divinidades, siempre siguiendo el capítulo XXII de Avila, se ubica el Inca, quien confirma el culto de ambos dioses. El Inca cumple así un rol intermedio —*chaupi*, medio— entre los dos términos opuestos.

Estas relaciones pueden ser esquematizadas así: (ver cuadro Nº 35).

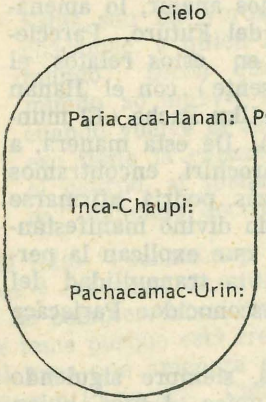
Es una imagen del mundo tal vez marcada por las gentes de altura. Para los yunga de Huarochirí, que adoraban a Pachacámac como al dios principal, los valores Urin-Hanan, y en consecuencia, las características de Pachacámac, acaso fueron distintas o tal vez inversas. La comparación de distintos capítulos de Avila,* parecen indicar que los cultos a

* Ver capítulos IX, XXII y XXIV de Avila.

CUADRO No. 35

Capítulo XXII (Avila), "Pachacámac, dios de la costa".

El mundo de Huarochirí



Presente, orden, lo conocido

Mediador

Pasado y Futuro, caos, lo desconocido.

Pachacámac, a Pariacaca y aun los dedicados a la divinidad femenina de Chaupiñamca fueron marcadamente homogéneos en todo Huarochirí, tanto en la sierra como en los valles costeños. Esta relativa uniformidad ritual podría apuntalar el esquema que acabamos de elaborar: cada divinidad pudo haber constituido el término de un mismo sistema, ya no sólo mítico, sino también religioso; sistema que estaría más allá de probables cambios de matiz e incluso de la posible inversión regional de los valores Urin-Hanan.

Siguiendo esta interpretación basada en la oposición de las dos divinidades huarochiranas, Pariaca-

ca-Pachacámac, nos figuramos cuál debió de ser el significado que, cuando menos los huarochiranos de arriba, debieron de atribuir al hecho que los españoles instalaron su principal centro poblado en una región Urin, al lado de la divinidad amenazante de Pachacámac, a la cual, se le relaciona con los españoles aún hoy día (según el mito "Pachacamac, dios de la costa").

En los capítulos XX y XXI de Avila se precisan y detallan ciertos aspectos del culto a Pachacámac, se desarrollan también algunas anécdotas míticas sobre la divinidad, intercaladas con el conflicto de conciencia de un indígena, don Cristóbal Choquecaxa, entre la religiosidad tradicional y su nueva fe. Sin embargo, en ambos capítulos no se describe de manera directa las creencias sobre Pachacámac: es a través de una huaca, hija de éste, Llocllayhuancu, que se trasluce la personalidad de la principal divinidad de los bajíos. El término mismo de Llocllayhuancu armoniza con las cualidades de Pachacámac que encontráramos en los dos textos estudiados anteriormente. El verbo *Lloqllay* significa, según las diversas formas dialectales quechuas, la acción del desborde de las aguas de un río y, en general, señala cualquier inundación. También quiere decir huayco o avalancha de piedras y lodo; en el Callejón de Huaylas, lloqllay, indica la acción de cualquier derrumbe. El sustantivo es equivalente en castellano a lloqlla; es la riada, la crecida de los ríos. *Wanku* significa envoltura; y en el Callejón de Huaylas, hilo o planta enredada. Existe asimismo el verbo respectivo, wankuy (vendar, envolver, enredar). Por su nombre se desprende que Llocllayhuancu es el dios de lo inesperado, el de la avalancha enmarañada, el del huayco que envuelve.

En el capítulo XX de Avila se describe las circunstancias en que se reveló Llocllayhuancu. Cierta vez, una mujer llamada Lantichumpi, encontró a Llocllayhuancu mientras trabajaba su chacra.*

En un momento se figuró que era un objeto cualquiera y lo arrojó. Pero lo volvió a encontrar, "Puede ser una huaca" dijo, y lo llevó a sus familiares. Esta anécdota recuerda la manera fortuita, que aún hoy día se afirma, de encontrar una *illa* (una piedrecilla que se le atribuye tener forma de animal que trae buena fortuna al que la posee) o una piedra que resulta luego ser un santo. Este tipo de relatos y creencias son frecuentes en Huarochirí y en todo el Perú andino.

Luego del proverbial encuentro, una huaca enviada por el Inca, llamada Catequilla, interroga a Llocllayhuancu; éste dice quién es, da a conocer su nombre y su misión: proteger a los checa.** Como consecuencia de estos sucesos se estableció entre los

* **Lanti** o **ranti:** trocar, cambiar; **Chumpi:** faja; "La que troca o cambia la faja" (hoy día el término de lanti o ranti ha adquirido, en general, la acepción de adquirir o comprar. En "De Adaneva a Inkarrí", en el último capítulo, mencionamos el hecho de que el héroe cultural Inca o Inkarrí amarrara el sol para que el tiempo durase. Esta es considerada, en diferentes versiones del mito de Inkarrí, como una de las primeras y más sobresalientes acciones culturales. Se amarra el sol para que el tiempo de la cultura nazca y dure. La mujer Llantichumpi cumple en, cierta medida, el rol de innovación: su descubrimiento de un hijo de Pachacámac, significa, sin duda, un gran cambio, un **nuevo amarre**.

** **Catequilla:** Qaty: arrear, seguir; Killa: luna; "Seguir la luna"; esta huaca enviada por el Inca donde los yungas posee también un nombre que apoya el sentido de nuestro análisis sobre el mundo de abajo y sobre la divinidad Pachacámac: Catequilla, "El que sigue la luna" es la huaca del Inca que descubre y confirma un culto que, por estar ligado con lo bajo y lo amenazante, es análogo, a la noche, a la luna.

checa y los chanti el culto llamado *chayay* * en honor a Llocllayhuancu. Los mismos informantes del Padre Avila establecen un breve, pero al mismo tiempo claro paralelo con el culto a Pariacaca. Esa analogía entre los rituales apoya también la relación de equivalencia que sugiere el capítulo XXII de Avila. Pero como constituyen al mismo tiempo dos términos opuestos, podemos, asimismo, señalar algunas contradicciones entre los rituales de ambas divinidades. Como viéramos en el capítulo II, el Presente, según los mitos entonces estudiados, contrasta con el Pasado, entre otras características, por la falta de sacrificios humanos. Como señaláramos, tal ausencia es relativa: sabemos que aún hoy día, en ciertas ocasiones, se sacrifican seres humanos. En Huarochirí este rasgo del Presente también es relativo; Pariacaca rechaza los sacrificios humanos (ver capítulo VIII de Avila), pero, en los cultos en honor a la huaca Omapacha ("Cabeza de la Tierra"), se sacrificaban enemigos, colgándolos (ver Avila, capítulos XXIV, párrafos XV, XV y XVII). Esta huaca se originó en Huichicancha, un lugar que probablemente, el texto no es preciso, perteneció a Pariacaca.** De esta manera obtenemos una relación de oposición:

* **Chayay:** cuando es intransitivo significa caer, precipitarse (en general, caer la lluvia) o cocer (un alimento); cuando es transitivo: afectar, tener un afecto. Este término también sugiere las cualidades de Pachacámac: lo imprevisto, lo inesperado.

** Al comienzo del capítulo XXIV, Avila, se describen brevemente dos variantes de un mismo mito de creaciones; en un caso se menciona a Pariacaca; en el otro, no:

"Ya, sí, en los capítulos anteriores, hablando de los hijos de Pariacaca, dijimos algo de cómo nacieron, de qué modo aparecieron. Fue así:

Algunos afirman esto, ahora: En los campos próximos a Pariacaca, el de arriba, había un árbol que se llamaba quinua. Hasta nuestros

CUADRO No. 36

Sacrificios humanos en honor de Pachacámac	(Con hijos de la propia comunidad "Capac hucha")	Los enterraban vivos
Sacrificios humanos en honor a Omapacha (≡ Pariacaca)	(Con enemigos)	Los colgaban vivos

Mientras que el culto a Pariacaca y a sus hijos está asociado a las cumbres, en las del culto a Pachacámac se mencionan más bien lugares que parecen ser planicies: Huichicancha (Avila, capítulo XXIV), Sucyahuillca (Avila, capítulos XX, XXI y XXII).

Entre Pariacaca y Pachacámac, entre el orden y el cambio, hemos señalado un término mediador, el Inca, que, en los mitos estudiados en el presente capítulo, no posee una ubicación geográfica, sino más bien funcional, a diferencia de las divinidades mediadas. Entre estos dos dioses principales del mundo mítico huarochirano existen varios términos intermediarios además del Inca: Titicaca, Cuzco y

días lleva ese nombre. Dicen que allí, del fruto de la quinua apareció el hombre.

Pero otros cuentan: "Del universo alto cayó sangre sobre un lugar llamado **Huichicancha**, cayó sobre los campos en que la quinua crecía y allí en ese sitio, se formaban los pueblos, desde **Allauca** hasta **Cuñisancha**, desde **Satpasca** hasta **Yurinaya**; desde **Sullpachca** hasta **Chuparacu**, desde **Yacataca** hasta **Pocomasa**, desde **Muxica** hasta **Chauca chimpita**; desde **Cacasica** hasta los nombrados **Huarcancha** y **Llilicancha**, de los **Yañcas**" (párrafos I, II y III, capítulo 24, Avila).

Pensamos que las dos variantes tratan de la creación por Pariacaca del Presente: En este mito, lo Alto, está ligado, una vez más, al Presente, al orden de Pariacaca; y lo bajo, a lo salvaje ("Los yungas eran salvajes"; ver párrafos siguientes del capítulo XXIV de Avila).

una serie de divinidades femeninas. El Inca aparece en Avila como aliado de las divinidades y pueblos huarochiranos; en esos casos refuerza o confirma los cultos a los dioses de Huarochirí. Los capítulos de Avila en que el Inca tiene un rol relevante, además de los capítulos XX y XXII, que hemos revisado páginas arriba, son los capítulos XIV, XVIII, XIX, XX y XXIII.

Tal vez el más sugerente de esos capítulos sea el XIV. Cubre en verdad un extenso y hermoso mito en el que se definen una divinidad terrena, el Inca Huayna Cápac, frente a otra del cielo, Cunirayа Huiracocha, y, entre ambos, varios términos mediadores. Haremos una lectura de ese capítulo y luego estableceremos un breve análisis de sus partes, encaminado a resaltar los valores intermediarios:

ENCUENTRO ENTRE CUNIRAYA Y EL INCA HUAYNA CAPAC

Cuniraya Huiracocha dicen que fue muy antiguo, más antiguo que Pariacaca y que todos los demás huacas. A él cuentan que lo adoraban más. Algunos afirman: "Dicen que Pariacaca también era hijo de él", así dicen, por eso vamos a hablar de cómo se extinguió Cuniraya Huiracocha.

Cuando los huiracochas (españoles) estuvieron a punto de aparecer, Cuniraya fue hacia el Cuzco. Y entonces hablaron, él y el Inca Huayna Capac, entre ellos. Cuniraya le dijo: "Vamos, hijo, al Titicaca: allí te haré saber lo que soy". Y luego, diciendo dijo: "Inca, da orden a tu gente, a los *brujos,* a todos los que tienen sabiduría, para que podamos

enviarlos a las regiones bajas, a todas". Apenas habló Cuniraya, inmediatamente, el Inca dio la orden.

Y así, algunos de los hombres (¿emisarios?) dijeron: "Yo fui creado por el cóndor". Otros dijeron: "Yo soy hijo del halcón" y otros: "Yo soy el ave voladora golondrina". A todos ellos les ordenó (el Inca): "Id hacia las regiones bajas y allí decid a todos los padres: me envía vuestro hijo; dice que le remitas a una de sus hermanas. Así hablarán". De ese modo les ordenó.

Entonces, el hombre que fue creado por la golondrina y los otros, partieron, habiéndoseles dado sólo cinco días de plazo para volver. El emisario que fue creado por la golondrina les tomó la delantera. Llegó a su destino e hizo saber lo que se le había ordenado. Y le entregaron una pequeña caja: "No has de abrirla", le dijeron, "el mismo poderoso Inca Huayna Capac la abrirá". Así cumplieron.

Y ese hombre golondrina, cuando estaba por llegar al Cuzco, exclamó: "¡Má! Voy a mirar lo que aquí hay encerrado". Y abrió la caja. Una señora, una gran señora hermosísima estaba dentro; sus cabellos eran como oro *encrespado,* su traje era excelso, pero era muy pequeña de estatura. Apenas vio al hombre, la señora desapareció. Entonces, entristecido, el emisario llegó al Titicaca y llegó al Cuzco. "Si no hubieras sido creado por la golondrina, al instante te habría hecho matar. Vuelve, pues; tú mismo regresa", le dijeron.

Y el emisario regresó y cumplió. Mientras, de vuelta, traía (la caja) y en el camino sentía sed mortal o hambre no necesitaba sino hablar y se le presentaba una *mesa* tendida con todo lo que pedía. Lo mismo ocurría cuando necesitaba dormir. De ese modo, a los cinco días exactos llegó. Y, tanto el Inca como Cuniraya, lo recibieron con gran alegría.

Y así, antes de que abriera (la caja), Cuniraya dijo: "Inca; sigamos este pachac. Yo, sí, yo entraré a este pachac; y tú entra a ese otro pachac, con mi hermana. Ni tú, ni yo debemos encontrarnos, no". Diciendo esto abrió el *cofre*, y al instante, en ese instante, nació una luz, relampagueó una luz. Entonces, el Inca Huayna Capac habló: "No he de volver de aquí a ninguna parte; aquí he de vivir con esta ñusta (princesa) mía, con este amor". Luego ordenó a un hombre de su ayllu: "Y tú, mi doble, mi semejante: soy Huayna Capac, proclamando vuelve al Cuzco". Y no bien pronunció esas palabras desapareció con esa señora; Cuniraya hizo lo mismo, desapareció.

Y desde entonces, después que aquél al que hemos llamado Huayna Capac murió, ya uno, ya otro: "Yo antes que nadie", diciendo, pretendieron presentarse como poderosos jefes.

Y cuando esto ocurría, aparecieron en Cajamarca los españoles (huiracochas).

Hasta hoy sólo sabemos de Cuniraya Huiracocha lo que de él cuenta la boca de los checas. De las cosas que hizo cuando anduvo por

estas regiones no hemos concluido de escribir.[44]

Cuniraya Viracocha fue el dios más antiguo y adorado. Algunos afirman que Pariacaca fue hijo de Cuniraya. El primer párrafo sugiere lo que se va a desarrollar en el transcurso del mito: el tema del dios indiferente. El que se afirme que este dios fue el más adorado podría indicar que fue una divinidad más general que las divinidades principales de Huarochirí. Es decir, que Cuniraya sería para el Tawantinsuyo lo que Pariacaca para el mundo de Huarochirí.

En el segundo párrafo se dice que, justo antes de la llegada de los españoles, Cuniraya Viracocha fue al Cuzco donde se reunió con el Inca Huayna Cápac. Cuniraya le ordenó ir al Titicaca y a mandar a los sabios a las partes bajas. El Inca dispuso en consecuencia.

Se aluden aquí ciertos acontecimientos históricos: la próxima llegada de los españoles y la referencia a un Inca, sin duda, histórico. El viaje de Huayna Cápac, o de algún otro Inca, también pudo ser un acontecimiento histórico. Este encuentro, seguido de otro en el Titicaca, es, en realidad, un acontecimiento creativo.

En el párrafo III se describe esa creación de los hombres. Los textos castellano y quechua no son claros en el párrafo; sin embargo, es posible suponer que se trata de la creación de diversas naciones, identificadas cada cual con un antepasado y un animal: "Yo soy hijo del halcón...". Un motivo une esta secuencia del mito con los mitos que estamos estudian-

44. Francisco de Avila, Op. Cit., capítulo XIV, págs. 92-93.

do sobre Pariacaca: la creación, el orden llegan de lo alto, el Pachacuti en su fase positiva viene del Hanan Pacha:

> "Id hacia las regiones bajas y allí decid a todos los padres: me envía vuestro hijo; dice que le remitas a una de sus hermanas. Así hablarán". De ese modo les ordenó.[45]

Los *padres* a que hace alusión el texto son, guiándose por el contexto de Avila, los dioses locales, las huacas lugareñas. Y la *hermana* que menciona el párrafo III, también siguiendo el mismo procedimiento y como veremos más adelante, es intermediaria entre el dios terreno y la divinidad general, es decir, entre el Inca y el dios abstracto, ausente de este Kay Pacha e indiferente: Cuniraya.

La creación de los hombres se origina entonces en dos lugares (siguiendo siempre el capítulo XIV de Avila): el Cuzco, donde se reúnen las dos divinidades, la del Alto y la de este Mundo, y el Titicaca de donde imparten la orden. El Cuzco y el Lago Titicaca cumplen la misma función que a) Huichicancha (ver capítulo XXIV de Avila), el campo de Pariacaca, a partir del cual se forman los pueblos de Huarochirí (y por extensión podemos añadir, del mundo), y que b) Anchicocha (ver capítulos Pariacaca y Agua) lugar de donde empieza la persecución ordenadora del mundo, y que c) Huillcacoto, punto culminante del Pachacuti (ver capítulo III de Avila y capítulo Agua). Es posible añadir una función suplementaria al Cuzco y al Titicaca: son puntos de reunión entre divinidades distintas y funcionalmente opuestas. Es el mismo caso del sitio de Anchicocha:

45. Francisco de Avila, Op. Cit., capítulo XIV, párrafo III, pág. 92.

ahí se reunieron las huacas rivales, pretendientes o admiradores de la bella huaca Cavillaca.

En los párrafos V y VI se narra una secuencia de la creación que marca una imperfección en el proceso creativo del Presente. El personaje autor de esa falla es un ave, el *guayanay* (que Arguedas traduce por golondrina). El pájaro no supo cumplir con la recomendación que los entonces creados (o tal vez las divinidades locales) le dieron. Este error es descrito en una serie de narraciones provenientes de Ayacucho y Puno de manera diferente, aunque ocurre en las mismas circunstancias: la creación de la actual humanidad, y sirve para justificar las imperfecciones de los hombres del Presente. El personaje culpable es en esos relatos el chiwaku; y en otras variantes, el hak'akllu.[46] Daremos un ejemplo de este mito y luego, una versión de Inkarrí en que tal relato figura como un simple tema; ambos aclaran la secuencia que encontramos en los párrafos V y VI, capítulo XIV de Avila:

ARI MANCACHA

"Dicen que en el principio del mundo, Dios quería mucho a sus hijos y no quería que sufran ni pasen trabajos. Un día mandó al chihuaco hacia la tierra para que le dijera a los hombres que Dios había ordenado que comieran sólo una vez al día y se vistieran con telas hechas en el "Ari Mancacha". El Ari Mancacha dicen que era una olla nueva hecha de barro cocido; en esta olla se ponían los comes-

46. Efraín Morote Best ha publicado una serie de versiones sobre este tema mítico en: "Las aves que engañaron a Dios", Perú Indígena, Vol. V, Nº 13, Lima, 1954.

tibles crudos y salía en un momentito la comida hecha y eso llenaba para todo el día. Cuando querían hacer vestidos, no había más que meter en el Ari Mancacha las materias primas y no solamente salía el tejido hecho sino que también el vestido cosido; no había más que cubrirlo con la olla. Pero el chihuaco lejos de cumplir el encargo de Dios le dijo a los hombres:

—Dice Dios, que van a hacer su comida con fuego y han de comer tres veces al día. Que para vestirse tienen que hilar, tejer y confeccionar sus vestidos y todo lo cual les ha de costar trabajo.

Los hombres obedecieron al chihuaco y comenzaron a cocinar y a trabajar para su sustento, creyendo que era el mandato de Dios.

Cuando el chihuaco regresó ante Dios, el Señor le preguntó si había cumplido con su mandato. Y el chihuaco le contestó que había ordenado a los hombres que comieran por tres veces haciendo su comida y que sus vestidos hicieran trabajando su confección. El Arí Mancacha no le había dado a los hombres. Entonces el Señor montó en cólera y le dijo:

—Maldito chihuaco que no me obedeces y has dicho mentiras a mis hijos. Desde hoy, en castigo, nada te parará en el buche. No tendrás más que una tripa por donde pasarán los alimentos rápidamente. A cada rato estarás con hambre, para que siempre te acuerdes del sufrimiento de los hombres.

Y le cubrió de sarna su cuerpo y le quitó el canto. Es así como el chihuaco tiene una sola

tripa por donde pasan los alimentos rápidamente y el maldito está toda la vida de hambre. Por esto tiene que comer sin descanso. En las noches tiene que dormir en los molles para alimentarse con sus frutos por dos o tres veces y aún así amanece con dos o tres desmayos de hambre".[47]

RI INKA

Ri Inka, Atawallpa, Manku Kapaq chiqnisa Diusninchiqta. Ri Inka kasa Atawallpapa churin, Manku Kapaq maman. "Ñoqamanta mas munaq" niyoqchu paykanman judiukunawan huñunarukuspa Taytachata Cruspi. Crusmanta urqoron wañusataña, pamparun allpa ukupi machu rumikunawan hawanmantu ñitirachin. "kaynasaqa manam iskapawasunchu".

Qilqata pampapi Intita watasqa Ri Inka. Chaymi kan llapa animal, kan baca, paqo, llama, uweqa. Chay Inti watanan kara Aqnu urqopi, chaymi kunan chaypi kachkan tragu timpuchkan. Aqa timpuchkan. Sutichallam asnarichkan tragupa, aqapa ulurnin.

Ri Inka pubrilla kasqa, Apu llaqtata chayarun. Tuparun chay llaqtayoq diuyñunwan tapun Ri Inkata:

—Warmi wawaywan casarakuy. Piru chakatan warapuwankikay Apurimaqmanta hasta Kusku.

Ri Inka nin:

—Kinsa tuta ruarusaq chakata. Pachachakam sutinkanqa. Llapa rumita qayarun.

47. Efraín Morote Best, Op. Cit. "Las aves...", pág. 109.

—Qamkunawan chakata ruasunchik nispa.

—Ruayta qallaykun. Rumikunaqa kikichallan churarukun Ri Inka niykuptin. Huk tutalla tukurun. Casararun chay Apu runapa warmi wawanwan.

Ri Inka Arikipa llaqtata ruarusqa rumillawan. Chay wasqanmi Istadiupa ukupi kachkan chay llaqtaruasanmpin kunan pilutata haytachkan.

Inti kasusqa, Ri Inka kamachiptin. Huamanqa llaqtamantapis watasqa Intita.

Ri Inka Limata ruanankasqa Qelqata Pampapi. Barritawan mirisqa. Barritata kacharisqa Qelqata pampa kantumanta. Barrita pasarwa chay Qelqata pampata. Ri Inka nin:

—Manam Limapaq alcansanchu, uchuychallam Qelqata pampaqa. Chaymi kachkan aqa, tragu sutilla tinpuchkan.

Ri Inkapa runan kasqa gintilkuna. Chay gintilkuna machaq wayta watasqa "kayqa Santunchiqmi" nispa.

Gintilpa uywakunapas kara yutu kara wallpa, atuq kara allqon, kuchin kara añas, puku pukucha karqa urpituchan misin karka liun.

Chay gintil kausaptin, Rin Inka kausaptin maray, nin, karqa qorimanta, aywiñan karqa qorimanta, mankan qorimanta, tullpan qorimanta. Kunanqa lliunam pakasa.

Gintil uyarirusqa Diusi castigawasun, nin. Qallaykun llapakusasninkunata pakayta yakutapis pakarun qaqa ukukunaman pakarun allpa ukukunaman pamparun. Chaymi kunan ñoqanchik

minapi llamkachkanchik uchkuspa chay gintilpa pakasankunata tarinanchiypaq urqomunanchiqpaq.

Iskay Inti lloqsiramun Dius niqtin gintilkuna ayqekusa qaqa uchkukunaman munti ukukunaman. Chaypas lliulluymi chaki chispa Iskay Inti gintilkunata rupaspa. Chaypi Inkariypas wañun Iskay Intikuna rupaykuptin. Primiruta chayarun nina para, gintilkuna pakakuspa mana wañunkuchu, chaymanta iskay Inti lluqsiramuqtinña llapachachallan wañurun.

Mana runakaptin Ispañulmanta aparachimun Dius runakanata.

Dius pinsayta qallayki "kay runakunata imaynaytataq ruasaq" nispa.

Inkarguta apachisqa chiwakuwan "chay runakunata kirunkanqa acirumanta sillunpis kanqa acirumanta". Piru mana Chayñatachu nisa, llullarukuspa. Nin "Runakunata kiruykichiksi kanqa almidun saramanta, silluykichiksi kanqa papa qaramanta, chaynatam Dius Kunamuan". Runakunaqanin: "Chay chiwakupa causampin, runakuna kanuku, tulluy kaniku. Chaymi kiruykupas ratuchalla tukukun silluykupas ratuchalla tukukun. Ratuchalla machuyarunikuspis".

Dius yacharun chiwakupa llullakusata; castigarun hukchachallam aqallimpin kanqa. Yarqaymantapis purinqa waqastin tutapis punchaupis. Runakuna cheqnin, llullakusanmanta. Wañuchinikuna, wischunikun mikunikupaschu chiqnispayku.

Ri Inka mana wañuqtinqa gintil mana wañuqtinqa, apu apun kachwan kara, qorillaña.

RI INKA

Ri Inka, Atawallpa, Manku Kapaq, odiaban a nuestro Dios. Ri Inka era hijo de Atawallpa, padre, y de Manku Kapaq, la madre.

"Cómo puede ser más poderoso que yo?".

Los judíos lo crucificaron. Luego lo sacaron de la cruz, ya muerto, y en un hueco profundo lo enterraron con grandes piedras. Lo aplastaron.

"Estando así no va a escaparnos".

Entonces Ri Inka amarró al Sol. Por eso allí abundan los animales: vacas, alpacas, llamas, ovejas.

En el cerro Aqnu, donde se amarró al Sol, hierve el trago y la chicha. Los olores son nítidos en Aqnu.

Ri Inka era pobre. Así llegó al pueblo de Apu.

Encontró al dueño del pueblo. Propuso a Ri Inka:

—Cásate con mi hija. Pero antes construye un puente que vaya de Apurímac hasta Cuzco.

Ri Inka dijo:

—En tres noches construiré el puente. Pachachaka, Puente-sobre-el-Mundo, ha de llamarse.

Convocó a todas las piedras.

—Con ustedes vamos a construir el puente— dijo.

Y empezaron los trabajos. Cuando Ri Inka habló, por sí mismas las piedras se fueron or-

denando. En una sola noche terminaron. Entonces se casó con la hija de ese Apu.

Ri Inka construyó con piedra pura el pueblo de Arequipa. Su obra está hoy día bajo el estadio. Ahora los arequipeños juegan pelota encima de ese pueblo.

Cuando Ri Inka mandaba, el Sol obedecía. En Huamanga también Ri Inka amarró al Sol.

Ri Inka quería construir Lima en la llanura de Quilca. Medía con una barreta. La arrojó, pasó por el costado de Quilca, se fue más allá. Ri Inka habló:

—Lima no cabrá, no podrá alcanzar en la pequeña pampa de Quilca.

Por eso allá en Quilca se está cocinando el trago y la chicha.

Los gentiles eran los hombres de Ri Inka. Amarraron a la culebra:

"Este es nuestro santo" —decían—. Los gentiles poseían animales singulares: los añas, sus cerdos; los puku-pukucha eran sus palomitas; los leones eran sus gatos. Cuando vivió el gentil, cuando vivió Ri Inka, el batán y la piedra fueron de oro; la olla y las piedras que utilizamos para cocinar también fueron de oro. Ahora todo ello está escondido.

Los gentiles habían escuchado que Dios los iba a castigar. Entonces empezaron a esconder sus pertenencias. El agua también la escondieron, todo en las entrañas de los cerros, bajo la tierra de las llanuras. Y ahora nosotros tenemos que trabajar en las minas; cavando túneles en-

contramos lo que los gentiles escondieron; así extraemos las riquezas.

Cuando Dios habló salieron dos soles. Los gentiles se refugiaron en las cuevas de los cerros, en los montes. Pero Dios con el calor los hizo secar a todos. Entonces Inkarrí murió de calor por los dos soles. Primero fue una lluvia de fuego. Los gentiles entonces no murieron pues lograron esconderse. Pero los dos soles sí que terminaron con todos.

Como no había gente. Dios trajo a los españoles. Luego como faltaba gente Dios pensó: "¿De qué voy a hacer a los hombres?", se dijo.

Encargó al chiwaku:

"Los dientes de estos hombres serán de acero, sus uñas, también de acero".

Pero el chiwaku habló así, mintiendo:

"Los dientes de los hombres serán de almidón de maíz, sus uñas de cáscara de papa. Así lo ha dispuesto Dios".

Ahora el hombre dice:

"Debido al chiwaku ahora somos débiles, muy débiles. Nuestros dientes se gastan, nuestras uñas se acaban. Envejecemos prematuramente".

Dios supo que el chiwaku mintió. Lo castigó a que tuviera una sola tripa. Ahora, de noche, de día, el chiwaku vaga llorando. Los hombres lo detestamos por mentiroso, lo perseguimos y matamos. Ni siquiera lo comemos porque lo odiamos.

Si Ri Inka no hubiera muerto, si el gentil no hubiera muerto, qué poderosos, qué ricos seríamos.

(Recogido por Alejandro Ortiz Rescaniere en Isua, Andamarca. 1975).

El chiwaku o zorzal andino es el objeto de un sinnúmero de cuentos y canciones. En los cantos es el eterno buscador de amores; en los cuentos, un hambriento nunca satisfecho. Se cree que tan sólo posee una tripilla y que el hambre indefinido que padece es el resultado de los engaños que cometió contra Dios y los hombres en el momento de la Creación. Por las mentiras del chiwaku el hombre es hoy un poco como él, una criatura insatisfecha y débil. Por ser origen e imagen de sus imperfecciones, el hombre lo aborrece y lo persigue. En otros relatos el pájaro hak'akllu o pito reemplaza al chiwaku. En estos casos el castigo que sobreviene al ave consiste en la necesidad de cavar las rocas y las paredes para poder vivir; se le privó de su antiguo colorido y el color que orna su cabeza recuerda cuando Dios le arrancó la lengua, privándolo del bello canto que poseía hasta el momento de la Creación. Estos relatos colocan así a las dos aves cumpliendo la misma función a pesar de que, en otro plano, ambas son claramente distinguidas y opuestas: el chiwaku es quechua, de la quebrada, vive en los árboles y es aborrecido del hombre; el hak'akllu es de altura, de la puna, habita en las paredes y es buscado por el hombre con fines medicinales. Uno es matado por desagradable e inútil; el otro, para ser aprovechado como medicina. Ambas aves median entre la perfección del modelo que se encuentra en Hanan Pacha, entre el

dios creador y sus criaturas que son obra suya, pero, paradójicamente, están marcadas también por la imperfección y el desorden. Esas aves vienen a ser chivos expiatorios de la debilidad humana, de la cual, de esta manera, no son culpables ni los hombres ni el dios del Presente.

La golondrina (personaje del capítulo XIV de Avila) parece cumplir el mismo rol del chiwaku y del hak'akllu. El relato no lo explicita. Sólo se describe la desobediencia del ave en el momento de la Creación; luego, en el párrafo VII, se repite la acción en el momento creativo pero con un emisario perfecto.

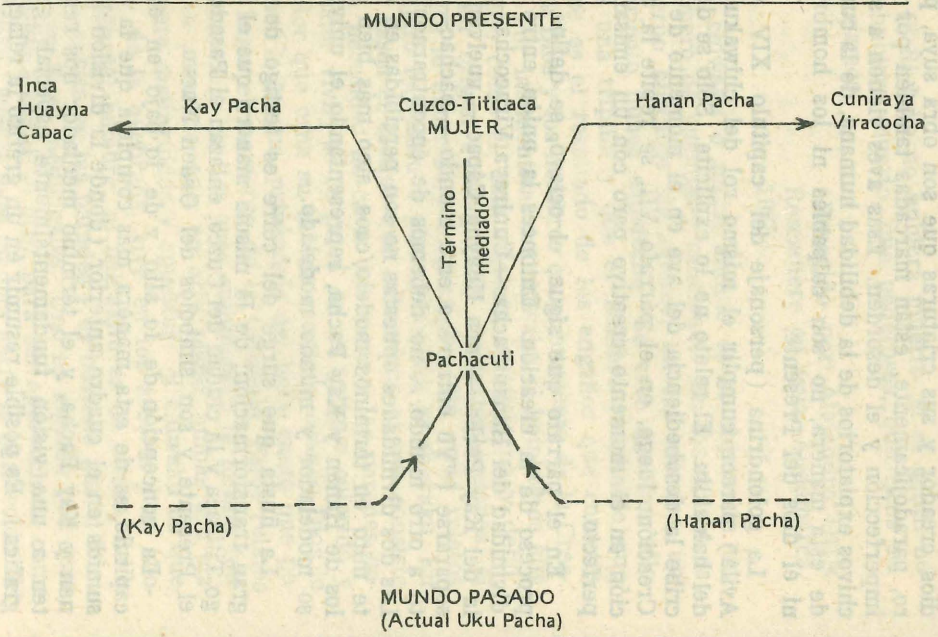
En el párrafo que sigue, el octavo, se define el proceso de la creación. Entonces la unión entre la divinidad del Hanan-Pacha —Cuniraya Viracocha— y la del Kay Pacha —Inca Huayna Cápac— vuelven a separarse ("Yo entraré a este mundo —pachac— y tú a otro mundo... no debemos de encontrarnos"). Las dos divinidades opuestas no son percibidas en este mito en términos modelo/caos, sino más bien en los de Hanan y Kay Pacha, representando el universo modelador y mundo modelado.

La ñusta que surge del cofre es testigo de la gran transformación; de la misma manera que el lago Titicaca y la ciudad del Cuzco, enlazan el Pasado y el Presente y son símbolos del Orden Nuevo.

La concepción de lo alto y de lo bajo en este capítulo es de esta manera más compleja que la resumida en el cuadro anterior (donde la división Hanan y Kay Pacha, y el término mediador nos remiten a una visión fundamentalmente especial, geográfica). Es posible resumir en un gráfico la relación de tales términos:

CUADRO No. 37

Mito Capítulo XIV, Avila

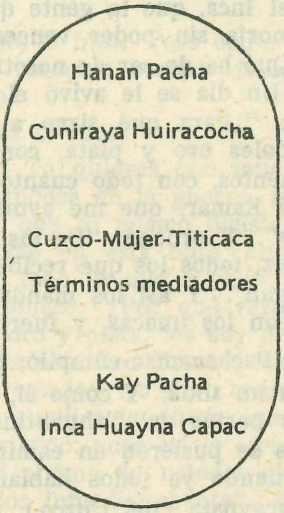


Este mismo cuadro debe de ser simplificado para poder aproximarlo al código que resume el análisis que estableciéramos con el propósito de relacionar el capítulo XXII y el mito "Pachacamac, dios de la costa":

CUADRO No. 38

Capítulo XIV (Avila)

LAS DIVINIDADES PRINCIPALES DEL MUNDO PRESENTE



El capítulo XXIII de Avila describe —como el capítulo XXII— las relaciones entre el Inca y las divinidades principales de Huarochirí:

ENCUENTRO ENTRE MACAHUISA Y EL INCA TUPAC YUPANQUI

Túpac Inca Yupanqui, cuando ya era poderoso, después de haber *conquistado* todos los pueblos conocidos, descansó muchos años, feliz, hasta que se sublevaron tres pueblos: Alancuna, Calancu, Chaqui, así se llamaban. Ya no querían ser hombres del Inca. Y lucharon contra él con miles de guerreros, durante casi doce años.

Viendo el Inca, que la gente que mandaba a luchar moría sin poder vencer, entristecido, dijo: "¿Qué ha de ser de nosotros?" Y sufrió mucho. Un día se le avivó el entendimiento y habló: "¿Para qué sirvo a tantos huacas ofreciéndoles oro y plata, con mis trajes y mis alimentos, con todo cuanto tengo? ¡Mah! Los haré llamar, que me ayuden contra mis enemigos". Y ordenó: "De los pueblos de todas partes, todos los que reciben oro y plata, que vengan". Y así los mandó llamar. "Sí", contestaron los huacas, y fueron.

También Pachacamac cumplió; hizo que lo llevaran en un anda. Y como él, de los pueblos de todas partes del Tahuantinsuyo, cargados en andas se pusieron en camino, los huacas. Y así, cuando ya todos habían llegado a la plaza Aucaypata (del Cuzco), vieron que Pariacaca no llegaba aún. "Creo que no voy a ir ¿o voy?", hablaba Pariacaca; no se decidía. Por fin llamó a su hijo Macahuisa: "Anda tú; anda a escuchar", le ordenó.

Macahuisa llegó; se sentó muy al extremo de la concurrencia, sobre sus andas, que tenían el nombre de "Chicsirimpa".

El Inca empezó a hablar:

"Padres míos, huacas, sacras personas: bien saben ustedes con cuánto amor y con todo el corazón les sirvo, ofrendándoles oro y plata. Ustedes saben eso. Siendo así ¿no podrían ayudarme, darme vuestro auxilio en esta guerra en que tantos miles de mis hombres pierdo? Para hacerles esta pregunta los he convocado".

Así habló el Inca. Pero nadie le contestó. Los huacas parecían sordos. Ninguno dijo "ay", siquiera.

Entonces el Inca:

"Habla. Tú quieres que mueran de ese modo, odiándose en la guerra, los hombres que creaste, que tú mismo hiciste? Si no quieres auxiliarme en esta obra, ahora mismo haré quemar todo lo que a cada uno de ustedes les pertenece. ¿Por qué razón yo les ofrendo con oro y plata, les doy de beber y de comer, les sacrifico llamas, los mantengo tan bien arreglados, les sirvo como les sirvo? ¿No puedes auxiliarme ahora que sabes que estoy sufriendo, pues así lo escuchas de mí mismo? Si alguno de ustedes dice: "No", arderán todos inmediatamente". Eso dijo, diciendo:

Pachacamac empezó a hablar, enseguida:

"Inca, casi Sol: yo, por ser quien soy, no hablé; yo, a ti, y al mundo entero puedo sa-

cudirlos; no sólo, sí, puedo aniquilar a esos pueblos enemigos de quienes hablas. Tengo poder para acabar con el mundo entero y contigo. Por esa razón, me quedé bien callado".

Y como todos los demas huacas permanecieron sentados y en silencio, Macahuisa, de quien hablamos, habló: "Inca, casi el Sol mismo: yo iré donde tú quieres que vaya. Pero, eso sí, quédate tranquilo, aquí mismo, reverenciado. Yo te traeré más pronto de lo que es posible lo que quieres que se traiga". Eso dijo.

Y mientras Macahuisa hablaba, su boca soplaba las palabras como si pesaran y de su boca salía humo en vez de aliento. Luego alzó su antara de oro y tocó; su pincullo también era de oro; su cabeza estaba cubierta con un gorro circular. La rueca que llevaba era de oro y su traje de color negro.

Entonces, para que Macahuisa se pusiera en camino, el mismo Inca le dio el anda que él usaba y que tenía por nombre "Chicsirampa". Unos hombres que se llamaban "Callahuaya" eran los más escogidos del Inca y únicamente a él le servían. Estos hombres vencían en pocos días distancias que requerían mucho más días para el caminar de otras gentes. Estos cargaron a Macahuisa hacia el sitio en que estaban los enemigos.

Así, llegaron a una montaña y, Macahuisa, el hijo de Pariacaca, acampó en ese sitio; y, desde allí, empezó a hacer llover, poco a poco.

Entonces la gente de los pueblos se preguntaron: "¿Qué será esto?" La lluvia fue aumentando y cayeron rayos de todas partes; las quebradas se llenaron de agua, los torrentes inundaron los pueblos. A los hombres importantes, y a los grandes curacas, Macahuisa los mató con los rayos. Sólo unos cuantos hombres principales se salvaron. Si él lo hubiera decidido, habría podido aniquilar a todos.

Vencidos los pueblos enemigos del Inca, Macahuisa arreó a los pocos que quedaron; los arreó hasta el Cuzco.

Desde ese tiempo, dicen, el Inca reverenció más aún a Pariacaca. Le dio cincuenta de sus hombres de servicio y dijo: "Padre Macahuisa ¿qué puedo ofrecerte? Pide el pueblo que prefieras, yo no dudaré en concedértelo".

Oyéndolo, el huaca contestó: "Yo no deseo nada para mí, pero te pido que seas nuestro huacasa, como son nuestros hijos de Yauyo". "Está bien padre", dijo el Inca, y aceptó, muy atemorizado. "No vaya a ser que a mí mismo me destruya", pensando decidió *ofrecerle* todo lo que le pidiera. Y le dijo: "Come algo, padre", y diciendo esto, le sirvió de comer. "Yo no me alimento de estas cosas. Manda que me traigan mullo". Y cuando le trajeron el mullo lo devoró al instante: "¡cap, cap!", rechinaban sus dientes, mientras masticaba. Y como no deseara ni pidiera nada más, el Inca hizo que le llevaran princesas; pero Macahuisa no las quiso.

Luego, se volvió, de regreso, a dar cuenta de lo sucedido a su padre Pariacaca. Y dicen que, desde tiempos muy antiguos, en Sausa, el Inca fue Huacasa, y como tal bailó y cantó dedicando la danza, como homenaje y reverencia, a quien correspondía.

Y recordando lo que hemos dicho de los huacas, nosotros decimos: "Se reunieron en Aucaypata del Cuzco, cierta vez". Y dicen que de todos los que estuvieron presentes en la plaza del Cuzco, que estuvieron sentados, luego de haber venido de todas partes del mundo, el más bello fue Sihuacaña Villcacoto; ninguno de los otros podía comparársele en hermosura.

Es esta la verdad que sabemos de las cosas que hemos contado.[48]

En este relato se insiste sobre el carácter de las divinidades opuestas Pariacaca y Pachacámac. En un momento de amenaza del caos, la divinidad del Kay Pacha, el Inka, reúne en busca de ayuda a todas las divinidades del mundo. Fueron entonces Pachacámac y un hijo de Pariacaca, Macahuisa. En contraste con Pachacámac, que proclama su poder destructor y luego calla, el hijo de Pariacaca tranquiliza al Inca y ofrece restablecer el orden. Macahuisa hace llover sobre los revoltosos, inunda sus pueblos y mata con sus rayos a los jefes. Esta aniquilación por agua y rayos (párrafo XVII, capítulo XXIII, Avila) viene a ser una variante de los mitos de Avila en que se describe la victoria de Pariacaca contra Huallallo Carhuincho (por medio de la

48. Francisco de Avila, Op. Cit., capítulo XXIII, págs. 130-135.

lluvia, de las inundaciones y de los rayos) y del mito de los Rayos de Casta (ver capítulo Agua). El Inca reverenció desde entonces con más brío a Pariacaca. Macahuisa pidió incluso que el Inca fuese *huacasa* de Pariacaca como los yauyos.*

El capítulo XXIII de Avila constituye un mito que se asemeja por su forma, por su belleza, por el lujo de las detalladas descripciones, a los relatos "Cuniraya" (capítulo II) y "Huatyacuri" (capítulo V) del mismo autor. Desarrolla un tema apenas esbozado en los dos primeros párrafos del capítulo XIX: la alianza con el Inca, tema que puede ser percibido en dos niveles:

—Se afirma que cuando se ha producido un desequilibrio es restaurado, reforzando al Inca, gracias a las intervenciones de un enviado por Pariacaca y Pachacámac. Esta relación puede ser expresada en un esquema que coincide con la que formuláramos para los mitos del capítulo XXII de Avila y "Pachacamac, dios de la costa":

CUADRO No. 39

Pariacaca			
Inca			
Pachacamac	— Urin:	Cambio Amenaza	— Movimiento ideal

* En los primeros párrafos del capítulo XIX de Avila se afirma que el Inca, luego de un servicio semejante al descrito en el capítulo XXIII de Avila, adoró a Pariacaca. En el capítulo XVIII, párrafo I, de Avila, aparece también el Inca ligado al culto de Pariacaca: ordenó a los yauyos que adorasen a Pariacaca.

—El mito señala sucesos que parecen reflejar hechos y preocupaciones históricas. Se menciona a un Inca que debió de existir realmente y una alianza entre los huarochirí, a través del hijo de Pariacaca, Macahuisa y el Inca. En este contexto los huarochirí perciben su divinidad como Hanan y, en un ámbito universal, como ordenadora y salvadora del equilibrio actual, del mundo del Presente. Esta alianza se aprecia por el culto del Inca a Pariacaca señalado en el capítulo XVIII de Avila y por la alianza mencionada en el capítulo XVIII de Avila, por la confirmación, por una huaca del Inca, del culto a un hijo de Pachacámac (capítulo XXI de Avila) y por las órdenes dictadas por el Inca a propósito del culto a Pachacámac en el capítulo XXII de Avila.

En el capítulo XIV hemos apreciado que la mujer constituye un término mediador. En diversas regiones del área andina así como en Huarochirí hemos señalado la función mediadora de la Mujer.* Un mito recopilado en fecha reciente tiene como personaje central a una divinidad femenina cuya función explícita es la de ser mediadora entre lo alto y lo bajo:

* En el capítulo anterior presentamos una serie de mitos recogidos recientemente en Huarochirí. En ellos, Pariacaca desciende de lo alto hacia el mar en una búsqueda de amor. Sus aguas van fertilizando el mundo. Las divinidades que se encuentran en su camino son femeninas, están entre el punto de partida, lo alto y la llegada, el mar. Son, en ese sentido, divinidades intermedias de lo alto y de lo bajo. Ver también capítulo I en "De Adaneva a Inkarrí". Hacemos notar entonces que la mujer (mito de Adaneva) es mujer de la divinidad del Pasado y madre de la divinidad del Presente; cumple así también un rol intermedio. En ese mismo trabajo, y más adelante, confirmamos el rol mediador de diversas divinidades femeninas.

MAMA

Mama era una princesa que tenía forma de ave, con sus alas de cinco puntas. Se le puede ver hoy día convertida en piedra en el pueblo de Ricardo Palma. Dicen que antes volaba, hacia los cerros hombres —en esa época los cerros eran gente—. Cuando ya iban a llegar los Incas cuentan que los dos hermanos Rayo —el costeño y el serrano— habían ganado a la serpiente que vivía en Chaclacayo comiéndose a los niños. Entonces los dos hermanos se habían vuelto el uno contra el otro: "Todo va a ser costa", decía bramando. Ya el costeño estaba subiendo a buscar a su hermano. En eso, la princesa se interpuso entre ellos. Se transformó en una ave de cinco puntas, con sus colores brillantes. "¡Qué hermoso pájaro!, lo pondré en una jaula de oro". Así habló el hermano costeño —se había enamorado en el acto.

El ave, ya convertida en una virgen, le dijo: "Hermano, has sido ambicioso. Regresa a la costa. Allá vas a tronar, pero nunca llueves. Sólo tu hermano podrá llover".

Dicen que si llegaba a avanzar, todo sería ahora desierto, puras rocas. Por eso los Incas, le hacían fiestas a Mama. Era como la virgen de los gentiles, pero de roca en forma de ave.

(Recogido por Alejandro Ortiz Rescaniere, en Casta. 1977).

Este mito nos remite a diversos relatos, confirmando el rol mediador de la mujer que señaláramos anteriormente.

En el capítulo XIII de Avila se describe el culto a Chaupiñamca en *Mama,* actual pueblo de Ricardo Palma. Por otro lado, en el capítulo X de la misma obra, se afirma que Pariacaca mandó a radicarse a Chaupiñamca en Mama. En ese mismo texto se señala que uno de los nombres de Chaupiñamca fue el de Mamañamca. En el capítulo X de Avila se presenta Chaupiñamca o Mamañamca de Mama como un ídolo de piedra *con cinco alas* (se trata de un ave, como en el mito de Mama). En consecuencia se puede afirmar que la princesa Mama del relato que acabamos de leer es en verdad una transformación de Mamañamca o de Chaupiñamca, la antigua divinidad femenina de Huarochirí, que moraba en el pueblo de San Pedro de Mama. Esta divinidad femenina cumple una función mediadora, modeladora entre las fuerzas sobrenaturales de lo alto y de lo bajo. Así, cuando las fuerzas de lo bajo, de lo urin, amenaza el orden, ella se interpone y gracias a su atractivo femenino, establece el equilibrio entre las dos fuerzas. En el capítulo XII de Avila se describe una situación semejante. Tutayquiri, hijo de Pariacaca, conquistó a los yungas. Luego asciende hacia las partes altas. Fue la diosa Chuquisuso la que lo detuvo mostrando su sexo y senos. Por ello, se cuenta, que Tutayquiri, convertido en la divinidad del mundo de abajo, no llegó a los pueblos altos.* Los límites, en este relato, entre lo bajo y lo alto están así marcados por una divinidad femenina.** Chaupiñamca es considerada como una

* El mismo nombre de Tutayquiri parece señalar la relación urin-caos; es probable que signifique: Tutay: mi noche, y k'iri: herida, golpe: "Mi herida de la noche" o "Mi noche herida".

** El mismo término de Chaupiñamca indica su rol mediador. **Chaupi** significa "en medio" y **ñamca,** "que va por el camino": "La que va por el camino del medio".

divinidad del mismo rango que Pariacaca, y por lo tanto de Pachacámac. En los capítulos X y XIII de Avila se afirma que era *hermana* de Pariacaca. Los cultos a Chaupiñamca y a sus hermanas son presentados como marcadamente equivalentes (ver capítulos IX, X, XI, XII y XIII). De esta manera es posible concluir que hubo tres principales divinidades en el antiguo Huarochirí con una cierta ubicación geográfica. Los hijos y hermanos de esos dioses debieron significar variantes en el espacio geográfico y social. Estas diferencias, sin duda, respetaron la relación de *alto*: modelo, *bajo*: cambio y *medio*: equilibrio. Los mitos modernos conservan esa estructura fundamental del espacio religioso huarochirano. Espacio sagrado que, hemos establecido, se proyecta al mundo, convirtiéndose así en imagen de éste.

CONCLUSIONES

Los mitos de Huarochirí, antiguos y modernos, muestran un orden, formas básicas y estructuras que se conservan constantes. Las significaciones, los contenidos, también persisten. Los préstamos del cristianismo parecieran (aparte de unos pocos temas y de muchos nombres de santos) escasos a nivel mítico. Si lo mítico no cristiano prima en lo andino, el orden de las cosas estará, en el fondo, siendo modelado por esta ideología fundamental.

A nivel ritual la situación es más compleja. Ceremonias cristianas y antiguas forman una sola red y secuencia.

La combinación de palabra y ritual con diferencias de formas y significaciones plantea un problema cuya respuesta desconocemos: ¿Cómo mitos y ritos de una misma sociedad pueden contradecirse en formas e intenciones? ¿Qué significa ser fiel a la verdad mítica y, al mismo tiempo, contradecirla en la acción ritual? En otra investigación trataremos de comparar y analizar ambos aspectos de la religiosidad andina.

ANEXO

Repetidas veces mencionamos en el primer capítulo dos mitos recogidos por Avila. Por lo mismo, creemos conveniente reproducirlos:

VIDA DE CUNIRAYA VIRACOCHA

Este Cuniraya Viracocha, en los tiempos más antiguos, anduvo, vagó, tomando la apariencia de un hombre muy pobre; su yacolla (manto) y su cusma (túnica) hecha jirones. Algunos, que no lo conocían, murmuraban al verlo: "miserable piojoso", decían. Este hombre tenía poder sobre todos los pueblos. Con sólo hablar conseguía hacer concluir andenes bien acabados y sostenidos por muros. Y también enseñó a hacer los canales de riego arrojando (en el barro) la flor de una *caña* llamada pupuna; enseñó que los hicieran desde su salida (comienzo). Y de ese modo, haciendo unas y otras cosas anduvo, emperran-

do (humillando) a los huacas de algunos pueblos, con su sabiduría.

Y, así, en ese tiempo, había una huaca llamada Cavillaca. Era *doncella,* desde siempre. Y como era hermosa, los huacas, ya uno, ya otro, todos ellos: "voy a dormir con ella", diciendo, la requerían, la deseaban. Pero ninguno consiguió lo que pretendía. Después, sin haber permitido que ningún hombre cruzara las piernas con las de ella, cierto día se puso a tejer al pie de un árbol de lúcuma. En ese momento Cuniraya, como era sabio, se convirtió en pájaro y subió al árbol. Ya en la rama tomó un fruto, le echó su germen masculino e hizo caer el fruto delante de la mujer. Ella muy contenta, tragó el germen. Y de ese modo quedó preñada, sin haber tenido contacto con ningún hombre. A los nueve meses, como cualquier mujer, ella también parió una doncella. Durante un año la crió dándole sus pechos a la niña. "¿Hija de quién será?", se preguntaba. Y cuando la hija cumplió el año justo y ya gateaba de cuatro pies, la madre hizo llamar a los huacas de todas partes. Quería que reconocieran a su hija. Los huacas, al oír la noticia, se vistieron con sus mejores trajes. "A mí ha de quererme, a mí ha de quererme", diciendo, acudieron al llamado de Cavillaca.

La reunión se hizo en Anchicocha donde la mujer vivía. Y allí, cuando ya los huacas sagrados de todas partes estaban sentados, allí la mujer les dijo: "Ved hombres, poderosos jefes, reconoced a esta criatura ¿Cuál de vo-

sotros me fecundó con su germen?" Y preguntó a cada uno de ellos, a solas: "¿Fuiste tú? ¿Fuiste tú?", les iba diciendo. Y ninguno de ellos contestó: "Es mío". Y entonces, como Cuniraya Viracocha, del que hemos hablado, sentado humildemente, aparecía como un hombre pobre, la mujer no le preguntó a él. "No puede ser hijo de un miserable", diciendo, asqueada de ese hombre harapiento, no le preguntó; porque este Cuniraya estaba rodeado de hombres hermosamente vestidos. Y como nadie afirmara: "Es mi hijo" ella le habló a la niña: "Anda tú misma y reconoce a tu padre", y a los huacas les dijo: "Si alguno de vosotros es el padre, ella misma tratará de subir a los brazos de quien sea el padre". Entonces, la criatura empezó a caminar a cuatro pies *hasta* el sitio en que se encontraba el hombre haraposo. En el trayecto no pretendió subir al cuerpo de ninguno de los presentes; pero apenas llegó ante el pobre, muy contenta y al instante, se abrazó de sus piernas. Cuando la madre vio esto, se enfureció mucho: "¡Qué asco! ¿Es que yo pude parir el hijo de un hombre tan miserable?" exclamando, alzó a su hija y corrió en dirección del mar. Viendo esto: "Ahora mismo me ha de amar", dijo Cuniraya Viracocha y, vistiéndose con su traje de oro, espantó a todos los huacas; y como estaban así, tan espantados los empezó a arrear, y dijo:

"Hermana Cavillaca, mira a este lado y contémplame; ahora estoy muy hermoso". Y haciendo relampaguear su traje, se cuadró muy enhiesto. Pero ella ni siquiera volvió los ojos

hacia el sitio en que estaba Cuniraya; siguió huyendo hacia el mar. "Por haber parido el hijo inmundo de un hombre despreciable, voy a desaparecer", dijo, y diciendo, se arrojó al agua. Y allí, hasta ahora, en ese profundo mar de Pachacamac se ven muy claro dos piedras en forma de gente que allí viven. Apenas cayeron al agua, ambas (madre e hija) se convirtieron en piedra.

Entonces, este Cuniraya Viracocha: "Mi hermana ha de verme, ha de aparecer", diciendo, llamándola y clamando, se alejó del sitio (Anchicocha). Y se encontró con un cóndor antiguo. Le preguntó al cóndor: "Hermano: ¿dónde te encontraste con ella, con esa mujer?". "Muy cerca de aquí", le contestó el cóndor, "Has de encontrarla". Y Cuniraya le dijo: "Tendrás larga vida. Cuando mueran los animales salvajes, ya sea huanaco o vicuña, o cualquier otro animal, tú comerás su carne. Y si alguien te matara, ése, quien sea, también morirá". Así le dijo.

Después se encontró con el zorrino. Y cuando le preguntó :"Hermano ¿adónde te encontraste con ella, con esa mujer?; el zorrino le contestó: "Ya nunca la encontrarás; se ha ido demasiado lejos". "Por haberme dado esa noticia, tú no podrás caminar durante el día, nunca, pues te odiarán los hombres; y así, odiado y apestando, sólo andarás de noche y en el desprecio padecerás", le dijo Cuniraya.

Poco después se encontró con el puma. El puma le dijo a Cuniraya: "Ella va muy cerca, has de alcanzarla". Cuniraya le contestó: "Tú

has de ser muy amado; comerás las llamas de los hombres culpables. Y si te matan, los hombres se pondrán tu cabeza sobre su cabeza en las grandes *fiestas*, y te harán cantar; cada año degollarán una llama, te sacarán afuera y te harán cantar". Luego se encontró con un zorro, y el zorro le dijo: "Ella ya está muy lejos; no la encontrarás". Cuniraya le contestó: "A ti, aun cuando camines lejos de los hombres, que han de odiarte, te perseguirán; dirán: "ese zorro infeliz", y no se conformarán con matarte; para su placer, pisarán tu cuero, lo maltratarán".

Después, se encontró con un halcón; el halcón le dijo: "Ella va muy cerca, has de encontrarla", y Cuniraya le contestó: "Tú has de ser muy feliz; *almorzarás* picaflores y luego comerás pájaros de todas clases. Y si mueres, o alguien te mata, con una llama te ofrendarán los hombres; y cuando canten y bailen, te pondrán sobre su cabeza, y allí, hermosamente, estarás".

En seguida se encontró con un *lorito;* y el lorito le dijo: "Ella ya venció una gran distancia; no la encontrarás". Cuniraya le contestó: "Tú caminarás gritando siempre demasiado; cuando digas: "destruiré tus alimentos", los hombres, que han de odiarte, te descubrirán por los gritos y te espantarán; vivirás padeciendo".

Y así, a cualquiera que le daba buenas noticias, Cuniraya le confería dones, y seguía caminando, y si alguien le desalentaba con malas noticias, lo maldecía, y continuaba andan-

do. [Así, llegó hasta la orilla del mar. Apenas llegado al mar, entró al agua, y la hizo hinchar, aumentar. Y de ese suceso los hombres actuales dicen que lo convirtió en *Castilla;* "el antiguo mundo también a otro mundo va" dicen].

Y volvió hacia Pachacámac, y allí entonces, llegó hasta donde vivían dos hijas jóvenes de Pachacámac. Las jóvenes estaban guardadas por una serpiente. Poco antes de que llegara Cuniraya, la madre de las dos jóvenes fue a *visitar* a Cavillaca en el fondo del mar en que ella se arrojó; el nombre de esa mujer era Hurpayhuachac. Cuando la mujer salió de visita, este Cuniraya Viracocha hizo dormir a la mayor de las muchachas, y como pretendió él dormir con la otra hermana, ella se convirtió en paloma y se echó a volar. Y por eso, a la madre, la llamaron: "la que pare palomas".

En aquel tiempo, dicen, no existía ni un solo pez en el mar. Unicamente la mujer a quien llamaban "La que pare palomas" criaba (peces) en un pequeño pozo que tenía en su casa. Y el tal Cuniraya, muy enojado: "¿Por qué esta mujer visita a Cavillaca en el fondo del agua?", diciendo, arrojó todas las pertenencias de Hurpayhuachac al gran mar. Y sólo desde entonces, en el lago grande, se criaron y aumentaron mucho los peces. Entonces ése, al que nombraban Cuniraya, anduvo por la orilla del gran lago; y la mujer Hurpayhuachac, a quien le dijeron cómo sus hijas habían dormido, enfurecida persiguió a

Cuniraya. Y cuando venía persiguiéndolo y llamándolo, "¡Oh!", diciendo, se detuvo. Entonces le habló (ella): "Unicamente voy a despiojarte". Y empezó a despiojarlo. Y cuando ya estuvo despiojado, ella, en ese mismo sitio, hizo elevarse un gran precipicio y pensó: "Voy a hacer caer allí a Cuniraya". Pero en su sabiduría, sospechó la intención de la mujer. "Voy a orinar un poquito, hermana" diciendo, se fue, se vino hacia estos lugares y permaneció en ellos, en sus alrededores o cercanías, mucho tiempo, haciendo caer en el engaño a los hombres y a los pueblos.[49]

HUATYACURI

En aquel tiempo, el tal llamado Huatyacuri, vivía comiendo miserablemente; se alimentaba sólo de papas asadas en la tierra calentada ("guatia" o "huatia"); y por eso le dieron el nombre (despectivo) de Huatyacuri. En la misma época vivía un muy poderoso, grande y rico jefe: se llamaba Tamtañamca.

En ninguna parte había una casa tan grande, ocupaba un espacio que abarcaba toda la vista; estaba techada con alas de pájaros; las llamas que poseía eran amarillas, rojas, *azules;* toda clase de llamas tenía. Este hombre, viendo que su vida era regalada, hizo venir gente de los pueblos de todas partes, los enumeró; y entonces, mostrándose como si fuera un sabio, engañando con su poco entendimiento a muchísimos hombres, vivió. Así pudo hacerse considerar como un verdadero sabio, co-

49. Francisco de Avila, Op. Cit., capítulo II.

mo un *dios*, este llamado Tamtañamca; así fue, hasta que una horrible enfermedad lo atacó. Y como pasaron muchos años y él seguía enfermo, y se creía que era hombre sabio y grande, la gente hablaba: "tiene un mal grave". Y tal como los huiracochas (los españoles) hacen llamar a los sabios (Amautas) y a los *doctores*, también él hizo llamar a los que conocían bien de todo, a los *sabios*. Pero ninguno pudo descubrir la causa de su enfermedad.

Entonces ese Huatyacuri, caminando de Uracocha hacia *Sieneguilla*, en el cerro por donde solemos bajar en esa ruta se quedó a dormir. Ese cerro se llama ahora Latauzaco.

Mientras allí dormía, vino un zorro de la parte alta y vino también otro zorro de la parte baja; ambos se encontraron. El que vino de abajo preguntó al otro: "¿Cómo están los de arriba?" "Lo que debe estar bien, está bien —contestó el zorro— sólo un poderoso, que vive en Anchicocha, y que es también un sacro hombre que sabe de la verdad, que hace como si fuera *dios*, está muy enfermo. Todos los amautas han ido a descubrir la causa de la enfermedad, pero ninguno ha podido hacerlo. La causa de la enfermedad es ésta: a la parte vergonzosa de la mujer (de Tamtañamca) le entró un grano de maíz mura saltando del tostador. La mujer sacó el grano y se lo dio a comer a un hombre. Como el hombre comió el grano, se hizo culpable; por eso, desde ese tiempo, a los que pecan de ese modo, se les tiene en cuenta, y es por causa

de esa culpa que una serpiente devora las cuerdas de la bellísima casa en que vive, y un sapo de dos cabezas habita bajo la piedra del batán. Que esto es lo que consume al hombre, nadie lo sospecha". Así dijo el zorro de arriba, enseguida preguntó al otro: "¿Y los hombres de la zona de abajo están igual?" El contó otra historia: "Una mujer, hija de un sacro y poderoso jefe, casi ha muerto por causa de un aborto". [Pero el relato de cómo esa mujer pudo salvarse es largo y lo escribiremos después; ahora volvamos a continuar lo que íbamos contando]. Luego de oír a los dos zorros, Huatyacuri dijo: "Está sufriendo ese tan grande jefe que simula ser dios porque está enfermo; dicen que ese hombre tenía dos hijas, a la mayor la ha unido con un hombre muy *rico*". Y así, ese miserable Huatyacuri, de quien hablamos, llegó hasta donde estaba el hombre enfermo. Ni bien llegó, empezó a preguntar: "¿No hay en ese pueblo alguien que sufre un mal grave?" Entonces la menor de las hijas (de Tamtañamca): "Mi padre es quien está enfermo", dijo. "Júntate conmigo; por ti sanaré a tu padre", le propuso (Huatyacuri). No sabemos cuál era el nombre de esa mujer, aunque se dice que después la llamaron Chaupiñamca. Ella no esperó y se llevó al desconocido. "Padre mío, aquí hay un pobre miserable que dice que puede sanarte", dijo. Al oír estas palabras, todos los *sabios* que estaban sentados protestaron; "No lo hemos podido curar nosotros y va a poder ese pobre miserable", dijeron. Pero, como el poderoso hombre anhe-

laba sanar: "Que venga ese hombrecito, cualquiera que sea", ordenó, e hizo llamarlo. Y como fue llamado, este Huatyacuri, entrando, dijo: "Padre, si deseas sanar yo te sanaré, en cambio me convertirás en tu hijo". "Me parece bien", contestó el jefe. Al oír esta respuesta, el marido de la hija mayor se enfureció. "¿Cómo ha de unirla con este pobre miserable, siendo ya nosotros ricos y poderosos?"

Narraremos, luego, las luchas que hubo entre este hombre enfurecido y Huatyacuri, ahora, continuemos con la historia de la curación del enfermo, por el tal Huatyacuri.

Cuando empezaba a curar al enfermo, le dijo: "Tu mujer es adúltera. Y por ser ella así te ha enfermado; y quienes te hacen padecer son dos serpientes que viven en el techo de su excelsa casa y un sapo de dos cabezas que habita debajo del batán. Vamos a matarlos y te aliviarás. Una vez que esté sano adorarás a mi padre, prefiriéndole a cualquiera: mi padre ha de llegar pasado mañana. Tú no tienes verdadero poder, pues, si lo tuvieras no habrías enfermado gravemente". Al oír esto, el enfermo se atemorizó mucho; y dijo "voy a desatar mi hermosa casa", y entristeció.

"En vano este miserable infeliz habla; yo no soy adúltera", dijo la mujer, se puso a gritar. Pero como el hombre ansiaba sanar, ordenó que desataran su casa; y así, encontraron a las dos serpientes, las sacaron y mataron. Luego le dijo a su mujer que ella ha-

bía hecho comer a cierto hombre un grano de maíz que saltó de la tostadora a su parte vergonzosa. La mujer se vio obligada a contar lo que había ocurrido y a declarar que Huatyacuri decía la verdad. En seguida hizo levantar el batán. Encontraron debajo de la piedra un sapo de dos cabezas; el sapo voló hasta la laguna Anchi que había en una quebrada. Dicen que hasta ahora vive allí, en un manantial. Y cuando algún hombre llega hasta sus orillas: "¡Ña!", diciendo, lo hace desaparecer o pronunciando la misma palabra lo enloquece.

Después que ocurriera estos sucesos, el hombre sanó; y cuando ya hubo sanado, el tal Huatyacuri fue, en el turno fijado, hasta Condorcoto. Allí estaba el huaca denominado Pariacaca, echado en forma de cinco huevos. Cuando llegó al sitio, el viento empezó a soplar; en los tiempos antiguos no soplaba el viento. Y como el hombre, ya curado, le había dado a su hija menor, Huatyacuri la llevó consigo. En el camino pecaron los dos.

El cuñado de la mujer, de quien hablamos antes, supo que la mujer había pecado; se enfureció, habló: "Voy a afrentarlo, lo dejaré en la mayor vergüenza" diciendo fue a desafiarlo. "Hermano: vamos a competir en lo que quieras" —dijo a Huatyacuri— "Tú, que eres un miserable, has tomado por mujer a mi cuñada que es rica y poderosa". "Está bien, acepto", contestó el pobre, y fue adonde su padre a contarle lo que le había ocurrido. Este le dijo: "Está bien, cualquiera cosa que

te proponga, pero ven a avisarme inmediatamente". Y la competencia se hizo del modo siguiente:

Un día le dijo a Huatyacuri: "Hoy vamos a competir en beber y cantar". Entonces Huatyacuri, el pobre, fue a consultar con su padre. El le dijo: "Anda a una montaña; allí, finge ser un huanaco muerto y échate al suelo. Por la mañana, temprano, vendrán a verme un zorro y un zorrino con su mujer. Traerán chicha en un porongo (jarra pequeña), y también una tinya (tamborcillo). Creyendo que eres un huanaco muerto, pondrán en el suelo la tinya y el porongo, luego empezarán a comerte. El zorro, muy aturdido, dejará esas cosas en la tierra y también una antara (flauta de Pan) y comenzará a devorarte; entonces, tú, te levantarás, mostrándote como hombre que eres, y gritarás fuerte, como para que duela. Los animales huirán olvidándose de todo. Tú te llevarás el porongo y la tinya e irás a competir". Tal como lo instruyó su padre hizo las cosas este pobre Huatyacuri. Y, así, ya en el sitio donde debía hacerse la competencia, la empezó el hombre *rico*. Se puso a cantar y a bailar con las mujeres, y cuando hubo cantado como unas doscientas canciones, concluyó. Entonces entró a cantar el pobre, acompañado únicamente por su mujer; entraron los dos, por la puerta. Y cuando el hombre cantó acompañándose con el tambor del zorrino, el mundo entero se movió. Y Huatyacuri ganó la competencia. Luego, se inició la de beber.

El hombre rico invitó a los hombres que estaban en todos los sitios; bebió con ellos sin descanso. Mientras tanto, el pobre, tal como hoy lo hacen los hombres foráneos que se sientan en las reuniones, algo lejos y a cierta altura, así estuvo esperando. El rico se sentó, luego, tranquilo, sin pena, después de haber invitado a todos los hombres. Entonces, Huatyacuri entró a competir. Comenzó a beber con toda la gente, sirviéndole de su cantarito. Y la gente se reía: "¡Cómo puede creer que ha de satisfacer a tanta gente con ese poronguito", decían. Pero Huatyacuri invitó a los concurrentes. Empezando desde un extremo, mientras los otros reían, les sirvió con gran rapidez, y todos cayeron embriagados.

Nuevamente vencido, el hombre rico desafió al pobre en otra competencia para el día siguiente. La prueba consistiría en ataviarse con los mejores vestidos. Huatyacuri volvió a acudir donde su padre. Su padre le obsequió un traje hecho de nieve. Con este traje quemó (deslumbró) los ojos de todos, y ganó la competencia. Después, el hombre rico trajo muchos pumas y desafió, una vez más, a competir a Huatyacuri. El pobre fue donde su padre, y cuando le hubo contado cuál era la nueva competencia que le proponía su rival, el padre hizo aparecer, en la madrugada, un puma rojo del fondo de un manantial. Y con ese puma rojo estuvo Huatyacuri, mientras el otro cantaba; y cuando Huatyacuri cantó con el puma rojo, apareció un arco en el

cielo, lo que ahora se llama *arco cielo,* de colores, mientras cantaba.

El otro hombre lo desafió entonces en construir un muro de una casa y, como tenía tantos hombres a su servicio, en un solo día hízo levantar las paredes de una casa grande. Huatyacuri, en cambio, no pudo sino construir los cimientos y anduvo durante el día con su mujer, sin hacer nada; pero en la noche le auxiliaron los pájaros, las serpientes, todo ser vivo que hay en el mundo. Y cuando su rival vio la obra concluida, se espantó y lo desafió a construir el techo de la casa. Huatyacuri cargó en vicuña la paja y las cuerdas, todo lo que era necesario para cubrir el techo de la casa; el otro hombre rico cargó en llamas cuanto necesitaba para la obra, y cuando la piara pasaba por un precipicio, pequeños gatos monteses la asustaron por encargo de Huatyacuri, que les había rogado que lo ayudaran. Las cargas fueron *destruidas,* las llamas cayeron al abismo, y venció en la prueba.

Como había vencido en todo, este hombre pobre le dijo a su rival, obedeciendo instrucciones de su padre: "Hasta ahora hemos competido en pruebas que tú has propuesto; enseguida lo haremos en otras que yo voy a proponer". "Está bien", le contestó el hombre. Y Huatyacuri propuso: "Vistámonos con huara (pañete que cubría la cintura y piernas) azul y que nuestra cusma (túnica) sea blanca; de ese modo vestidos, cantemos y bailemos". "Está bien", volvió a responder el rico. Y como él había iniciado las competen-

cias, empezó también a cantar, y cuando estaba así, cantando, el tal Huatyacuri lanzó un grito desde afuera; toda su poderosa fuerza se expandió en el grito, y el hombre rico, aterrado, se convirtió en venado y huyó. Entonces su mujer dijo: "Voy a morir con mi esposo querido" y, así diciendo, siguió al venado. Pero el hombre pobre, muy enojado, dijo: "Vete, corre; tú y tu esposo me hicieron padecer, ahora voy a hacerte matar a ti". Y diciendo esto la persiguió, le dio alcance en la laguna de Anchi. Allí le habló: "Aquí van a venir los hombres de todas partes, los de arriba y los de abajo, en busca de tu parte vergonzosa, y la encontrarán". Y dicho esto, la puso de pie, levantándola de la cabellera. Pero en ese mismo instante la mujer se convirtió en piedra. Y hasta ahora está allí, con sus piernas humanas y su sexo visible; está sobre el camino, tal como Huatyacuri la puso. Y le ofrendan coca, hoy mismo, sí, por cualquier motivo.

Mientras tanto, el hombre convertido en venado, escaló la montaña y desapareció. Luego, se convirtió en devorador de seres humanos, y así fue en la antigüedad. Mucho después, se multiplicaron estos venados; aumentaron tanto hasta que, cierta vez, se reunieron para acordar de qué modo devorarían a los hombres, entonces una cría se equivocó y dijo: "¿Cómo nos han de comer los hombres?", al oír estas palabras, los venados sintieron temor y se dispersaron. Desde entonces se convirtieron en comida humana.[50]

50. Francisco de Avila, Op. Cit., capítulo V.

BIBLIOGRAFIA

ALBORNOZ, Cristóbal, "La instrucción para descubrir las Guacas del Perú, y sus Camayos y Haziendas" (fines del siglo XVI); ver Duviols.

ANONIMO, "Breve relación de la ciudad de los Reyes o Lima", Relaciones Geog. de Indias, Tomo I; s.f., 1881.

ANONIMO QUECHUA, "Issicha Puytu", Editorial Milla Batres; Lima, 1974.

ARGUEDAS, José María e IZQUIERDO RIOS, José. "Mitos, leyendas y cuentos peruanos", Prensas del Ministerio de Educación Pública; Lima, 1947.

ARGUEDAS, José María y ORTIZ RESCANIERE, Alejandro, "La posesión de la tierra. Los mitos post-hispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua", en: Les Problémes agraires des Amériques Latines, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique; París, 1967.

ARGUEDAS, José María, "Canciones y cuentos del pueblo quechua", Editorial Huascarán S.A.; Lima, 1949. "Puquio, una cultura en proceso de cambio", Revista del Museo Nacional, Tomo XXV; Lima, 1956.

"El arte popular religioso y la cultura mestiza", **Revista del Museo Nacional**, Tomo XXVII Lima, 1958.

"Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca", **Folklore Americano**, año VIII-IX, Nº 8-9, Organo del Comité Interamericano de Folklore; Lima, 1960-61.

"Mitos quechuas post-hispánicos", **Amaru**, Nº 3; Lima 1967.

"Las comunidades de España y del Perú", Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Lima, 1968.

"Acerca de una valiosísima colección de cuentos quechuas". **Amaru**, Nº 8; Lima, 1968.

ARRIAGA, Fray Pablo José (1621), "Extirpación de la idolatría del Perú", Biblioteca de Autores españoles; Madrid, 1968.

AVILA, Francisco de (1598?), "Dioses y hombres de Huarochirí" (traducción de José María Arguedas), Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos; Lima, 1966.

BETANZOS, Juan de (1551), "Suma y narración de los Incas", Biblioteca de Autores Españoles; Madrid, 1968.

BURNS, Donald H. y ALCOCER HINOSTROZA, Pablo, "Un análisis preliminar del discurso en quechua: estudio léxico y gramatical del cuento **Takllusch**a y Benedicto en el quechua de Ayacucho", **Documento de Trabajo**, Nº 6, Instituto Lingüístico de Verano; Pucallpa, 1975.

CABELLO DE VALBOA, Miguel (1586), "Miscelánea Antártica", Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Lima, 1951.

CACERES OLAZO, Mariano, "Apuntes sobre el mundo sobrenatural de Llavini", **Allpanchis Phuturinga**, Nº 2, Organo del Instituto de Pastoral Andina; Cuzco, 1970.

CALANCHA, Fray Antonio de la, "Corónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos Egemplares Vistos en esta Monarquía"; Barcelona, 1938.

CASAS, Fray Bartolomé de las (1559), "Las antiguas gentes del Perú", Colecc. de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú; Lima, 1929.

CIEZA DE LEON, Pedro de (1553), "La crónica del Perú", Espasa Calpe; Madrid, 1932.
(1553), "Del Señorío de los Incas", Ediciones Argentinas Solar; Buenos Aires, 1943.

CIVRIEUX, Marc de, "Watunna, mitología makiritare", Monte Avila Editores; Caracas, Venezuela, 1970.
"Religión y magia kari'ña", Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas; Caracas, Venezuela, 1974.

CLASTRES, Pierre, "Le grand parler", Editions du Seuil; París, 1974.

COBO, Fray Bernabé (1653), "Historia del Nuevo Mundo", Biblioteca de Autores Españoles; Madrid, 1956.

CUBA DE NORDT, Carmela, "Ritos de lluvia", Allpanchis Phuturinga, Nº 3, Organo del Instituto de Pastoral Andina; Cuzco, 1971.

CHABROL, Claude; MARIN, Luis y otros autores, "Sémiotique narrative: récits bibliques" (diversos artículos), Langage, Nº 22; París, 1971.

DAVILA BRICEÑO, Diego (1586), "Descripción y relación de la Provincia de Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos", Rel. Geog. de Indias, Tomo I; Madrid, 1881.

DETIENNE, Marcel, "Les Jardins d'Adonis", Editions Gallimard; París, 1972.
"Les maitres de vérité dans la gréce archaique", Librairie François Maspero; París, 1973.

DUNDES, Alan, "De la unidad ética a la unidad émica en el estudio estructural del cuento folklórico", Folklore Americano, año XI-XII, Nº 11-12; Lima, 1963-64.

DUVIOLS, Pierre, "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la instrucción para descubrir las Guacas del Pirú y sus camayos y haciendas", Journal de la Societé des Américanistes, Tome LVI-1; París, 1967.
"La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial", Institut Francais d'Etudes Andines; París-Lima, 1971.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar, "Los mitmas yungas de Collique en Cajamarca", **Revista del Museo Nacional**, Tomo XXXVI; Lima, 1970.

FARFAN, J.M.B., "Una leyenda del mes de agosto en sus versiones quechua, castellana e inglesa: 'Augustu-killa' ", **Revista del Museo Nacional**, Tomo II, Nº 2; Lima, 1943.

"Runa kawsay" (fragmento), **Revista del Museo Nacional**, Tomo XXXIII; Lima, 1963.

FLORES OCHOA, Jorge A., "La wak'a awicha Anselma", **Allpanchis Phuthuringa**, Nº 3, Organo del Instituto de Pastoral Andina; Cuzco, 1971.

"La viuda y el hijo del Soq'a Machu", **Allpanchis Phuturinga**, Nº 5, Organo del Instituto de Pastoral Andina; Cuzco, 1973.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca (1609), "Comentarios Reales de los Incas", Emecé Editores; Buenos Aires, 1943.

GONZALEZ HOLGUIN, Diego (1608), "Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Quechua", Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de Marcos; Lima, 1952.

GOW,Rosalind y CONDORI, Bernabé, "Kay Pacha", Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas"; Cuzco, 1976.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe (1613), "Nueva Corónica y Buen Gobierno", Institut d'Etnologie; París, 1936. Edición Facsimilar.

HERNANDEZ PRINCIPE, Rodrigo (1622), "Mitología Andina", **Revista Inca**, Nº 1, Museo de Arqueología, Unisidad Nacional Mayor de San Marcos, Editor: Julio C. Tello; Lima, 1923.

JAULIN, Robert, "La mort sara", Librairie Plon; París, 1971.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos, "Relaciones Geográficas de Indias", 4 Tomos, Ministerio de Fomento; Madrid, 1881-1897.

LEVI-STRAUSS, Claude, "Le cru et le cuit", Librairie Plon; París, 1964.
"Du miel aux cendres", Librairie Plon; París, 1966.
"L'origine des maniéres de table", Librairie Plon; París, 1968.
"L'home nu", Librairie Plon; París, 1971.
"La voie des masques", Tomo I y II, Ediciones Albert Skira; Géneve, 1975.

LIBROS DE CABILDOS DE LIMA, Concejo Provincial de Lima; Tomo I, años 1934-1939; 1935.

LIRA, Jorge A., "Kunturpa munaskkan sipasmanta", **Revista del Museo Nacional**, Tomo XXX; Lima, 1961.

LOPEZ DE GOMARA, Francisco (1552), "Historia General de las Indias", Espasa-Calpe; Madrid, 1941.

LUDEÑA, Hugo, "San Humberto un sitio formativo en el valle del Chillón", **Arqueología y Sociedad**, Nº 2, Museo de Arqueología y Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Lima, 1970.
"Investigaciones arqueológicas en el sitio de Huacoy: Valle del Chillón", Tesis para optar el Grado de Bachiller, Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Lima, 1973.

MANYA, Juan Antonio, "Temible Ñaqaq", **Allpanchis Phuturinga**, Nº 1, Organo del Instituto de Pastoral Andina; Cuzco, 1969.

MARZAL, Manuel, "La imagen de Dios en Urcos", **Allpanchis Phuturinga**, Nº 2, Organo del Instituto de Pastoral Andina; Cuzco, 1970.

MATOS MAR, José, "Las actuales comunidades de indígenas. Huarochirí en 1955", Instituto de Etnología, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Lima, 1958.

MATIENZO, Juan de (1567), "Gobierno del Perú", Travaux de l'institut Francais d'Etudes Andines; París-Lima, 1967.

MEDINA, Felipe, "Relación del Licenciado Felipe de Medina, visitador general de las idolatrías del Arzobispado de Lima, enviada al Ilustrísimo y reverendísimo

Sr. Arzobispo della, en que le da cuenta de las que se han descubierto en el Pueblo de Huacho, donde ha comenzando a visitar, desde 19 de febrero hasta 23 de marzo de 1950", Colecc. de libros y documentos ref. a la Historia del Perú, Tomo III, 2ª serie; Perú, 1920.

MEJIA XESSPE, Toribio, "Mitología del norte andino peruano", América Indígena, Vol. XII, Nº 3, Lima, 1952.

MENDIBURU, Manuel, "Diccionario histórico-bibliográfico del Perú", segunda edición, Lima, 1934.

MICHAUD, André, "La religiosidad en Qollana", Allpanchis Phuturinga, Nº 2, Organo del Instituto de Pastoral Andina; Cuzco, 1970.

MOLINA, Cristóbal "el almagrista" (1553), "Destrucción del Perú", Francisco Loayza; Lima, 1943.

MOROTE BEST, Efraín, "Cabezas voladoras", Perú Indígena, Vol. IV, Nº 9, Organo del Instituto Indigenista Peruano; Lima, 1953.

MUELLE, Jorge y WELLS, R., "Las pinturas del Templo de Pachacamac", Revista del Museo Nacional, tomo VIII, Nº 3; Lima, 1939.

MURRA, John V., "La papa, el maíz y los ritos agrícolas del Tawantinsuyo", Amaru, Nº 8; Lima, 1968.

NUÑEZ DEL PRADO, Juan Víctor, "El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú, a través de la comunidad de Qotobamba", Allpanchis Phuturinga, Nº 2, Organo del Instituto de Pastoral Andina; Cuzco, 1970.

OLIVA, Padre Anello, "Historia del Perú y varones insignes en Santidad de la Compañía de Jesús", por el padre... de la misma Compañía, Ed. J.F. Pazos Varela y Luis Varela Orbegoso; Lima, 1895.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro, "De Adaneva a Inkarrí", Retablo de Papel Ediciones, Instituto Nacional de Investigación y desarrollo de la Educación; Lima, 1973.

OSSIO ACUÑA, Juan M., "Ideología Mesiánica del Mundo Andino", Edición de Ignacio Prado Pastor; Lima, 1973. "El simbolismo del agua y la representación del tiempo y el espacio en la Fiesta de la Acequia de la Comuni-

dad de Andamarca", Pontificia Universidad Católica del Perú, Area de Antropología; Lima, 1976. Folleto mimeografiado.

PALOMINO FLORES, Salvador, "La Cruz en los Andes", Amaru, Nº 8; Lima, 1968.

PATTERSON, Thomas y LANNING, Edward P., "Changing settlement patterns on the Central Peruvian Coast", Ñawpa Pacha, Nº 2, Instituto de Estudios Andinos; Berkeley, California, 1964.

PATTERSON, Thomas, "The emergence of Food Production in Central Peru", Yale University; Connecticut, 1969.

PEASE G. Y., Franklin, "En torno al culto solar incaico", Humanidades, Nº 1; Lima, 1967.
"Religión Andina en Francisco de Avila", Revista del Museo Nacional, Tomo XXXV; Lima, 1970.
"Los últimos Incas del Cuzco", Ediciones P.L. Villanueva; Lima, 1972.
"El dios creador andino", Mosca Azul Editores; Lima, 1973.

PIZARRO, Pedro (1571), "Descubrimiento y conquista de los Reynos del Perú", Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 168; Madrid, 1965.

PONCE SANJINES, Carlos, "Tunupa y Ekako", Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, La Paz, 1969.

POWLISON, Paul, "La cultura yagua reflejada en sus cuentos folklóricos", Folklore Americano, año VI-VII, Nº 6-7; Lima, 1959.
"Un cuento folklórico en la Amazonía peruana", Folklore Americano, Nº 18; Lima, 1974.

PULGAR VIDAL, Javier, "Análisis geográfico sobre las ocho regiones naturales del Perú", III Asamblea Regional de Geografía; Callao, 1967.

RAMIREZ, Juan Andrés, "La novena al Señor de Qoyllur-Rit'i", Allpanchis Phuturinga, Nº 1, Organo del Instituto de Pastoral Andina; Cuzco, 1969.

REICHLEN, Henry, "Etude de deux fardeaux funéraires de la Cote Central du Pérou", Travaux de l'Institut Francais d'Etudes Andines, Tome 2; París-Lima, 1950.

RELACIONES GEOGRAFICAS DE INDIAS, Ed. Jiménez de la Espada, 4 Vols., Ministerio de Fomento; Madrid, 1881-1897.

RELACION, "Relación del origen e gouierno que los Ingas tuvieron, y del que había antes que ellos señoreasen a los indios deste Reyno, y de qué tiempo, y de otras cosas que el gouierno conuenia declaradas por Señores que sirvieron al Inga Yupanqui, y a Topa Inga Yupanqui y a Guina Capac y a Guascar Inga", (fines del siglo XVI), Col. de Lib. referentes a la Historia del Perú, 2ª serie; Lima, 1920.

RICARDO, Antonio (1586), "Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua", Instituto de Historia de la Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Lima, 1951.

ROCA WALLPARIMACHI, Demetrio, "El sapo, la culebra y la rana en el folklore actual de la pampa de Anta", Folklore, año 1, Nº 1; Cuzco, 1966.

ROEL PINEDA, Josafath, "Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbibilcas", Historia y Cultura, Museo Nacional de Historia; Lima, 1966.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María, "Los Ayarmaca", Revista del Museo Nacional, Tomo XXXVI; Lima, 1969-1970.

"Etnohistoria de un valle costeño durante el Tahuantinsuyo", Revista del Museo Nacional, Tomo XXXV; Lima, 1970b.

"Breve ensayo sobre el Señorío de Ichma o Ychima", Arqueología, Nº 13, Pontificia Universidad Católica del Perú; Lima, 1972a.

"Las etnías del valle de Chillón", Revista de Museo Nacional, Tomo XXXVIII; Lima, 1972b.

"El sitio arqueológico de Concon, en el valle de Chillón: derrotero etnohistórico", Revista del Museo Nacional, Tomo XXXVIII; Lima, 1972c.

"Urpayhuachac y el 'Símbolo del Mar' ", Arqueología, Nº 14, Pontificia Universidad Católica del Perú; Lima, 1975.

"El señorío de Changuco, costa norte", Boletín Francés de Estudios Andinos, Nº 5; Lima, 1976.

"Etnía y sociedad. Costa peruana prehispánica", Instituto de Estudios Peruanos; Lima, 1977.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Joan (1613), "Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú", Colecc. de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Tomo IX, 2ª Serie; Lima, 1927.

SANTILLAN, Hernando de (1563), "Relación del origen, descendencia, política de los Incas", Colecc. de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Tomo IX, 2a Serie; Lima, 1927.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro (1572), "Historia de los Incas", Emecé Editores; Buenos Aires, 1940.

SEBAG, Lucien, "L'invention du monde chez les indiens pueblos", Librairie François Maspero; París, 1971.

STUMER, Louis M., "The Chillon Valley of Peru excavation and reconnaissance, 1952-1953", Part. I. Archaeology, Vol. 7, Nº 3; Brattleboro, Vermont 1954a.

"Population Centers of the Rimac Valley of Peru", American Antiquity, Vol XX, Nº 2; Salt Lake City, 1954b.

"Cerámica negra de Estilo Maranga", Revista del Museo Nacional, Tomo XXVI; Lima, 1957.

"Contactos foráneos en la arquitectura de la Costa Central", Revista del Museo Nacional, Tomo XXVI; Lima, 1958.

TELLO, Julio C. y MIRANDA, Próspero, "Wallallo. Ceremonias gentilicias en la región cisandina del Perú Central", Inca, Vol. 1, Nº 2; Lima, 1956.

TELLO, Julio C., "Arqueología del valle de Casma", Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Lima, 1956.

TORERO, Alfredo, "Los dialectos quechuas", Anales Científicos, Vol. 2, Nº 4, Universidad Nacional Agraria de La Molina, Lima, 1964.

"Procedencia geográfica de los dialectos quechuas de Ferreñafe y Cajamarca", Anales Científicos, Vol. 6, Nº 3-4, Universidad Nacional Agraria de La Molina; Lima, 1968.

"Lingüística e Historia de la Sociedad Andina", Anales Científicos, Vol. 8, Nº 3-4, Universidad Nacional Agraria La Molina; Lima, 1970.
"El quechua y la historia social andina", Dirección Universitaria de Investigación, Universidad Ricardo Palma; Lima, 1974.

TRIMBORN, Hermann, "El motivo explanatorio en los mitos de Huarochirí", Letras, Nº 49, Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Lima, 1953.
"Las ruinas de Macas en el valle del Chillón, Lima", Revista del Museo Nacional, Tomo XXXVI; Lima, 1970.

UHLE, Max, "Pachacamac", University of Pennsylvania; U.S.A. 1903.

URBANO, H. Osvaldo, "Simbología religiosa y conflictos sociales", Allpanchis Phuturinga, Nº 6, Organo del Instituto de Pastoral Andina; Cuzco, 1974.
"La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta", Allpanchis Phuturinga, Nº 7, Organo del Instituto de Pastoral Andina; Cuzco, 1974.

VALCARCEL, Luis E., "Kon, Pachacamac, Viracocha", Revista Universitaria del Cuzco, año 1, Nº 3, Cuzco 1912.
"Narraciones y leyendas Incas", Editora Latinoamericana S.A.; Lima, 1958.
"Historia del Perú antiguo" Tomo I-II-III, Editorial Juan Mejía Baca; Lima, 1964.

VARESE, Stefano, "La sal de los cerros", Retablo de Papel, Ediciones, Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación; Lima, 1973.

VERNANT, Jean-Pierre; VANDERMEERCH, L., y otros autores, "Divination et racionalité", Editions du Seuil; París, 1074.

VERNANT, Jean-Pierre, "Mythe et pensée chez les Grecs", Tomo I y II, Libraire François Maspero; París, 1974.
"Mythe £ Société en gréce ancienne", Librairie François Maspero; París, 1974.
"Les origines de la pensée grecque", Presses Universitaires de France; París, 1975.

VILLAR CORDOVA, Pedro A., "Las culturas prehispánicas del Departamento de Lima"; Lima, 1935.

WISLEY, Betsy, "Interpretaciones populares de 'espíritu santo' ", **Allpanchis Phuturinga**, Nº 5, Organo del Instituto de Pastoral Andina; Cuzco, 1973.

ZEVALLOS QUIÑONES, Jorge, "Primitivas lenguas de la costa", **Revista del Museo Nacional**, Tomo XVI, Lima, 1948.

ZUIDEMA, R.T., "Una interpretación antropológica del drama quechua Ollantay", **Folklore Americano**, Año XI-XII, Nº 11-12; Lima, 1963-1964.

HUAROCHIRI: 400 AÑOS DESPUES

Se terminó de imprimir en el mes de junio de 1980,
en los talleres de INDUSTRIAL*gráfica* S.A.,
Chavín 45, Lima 5.